نقد القراءة الرسميّة للدين

د. الشيخ محمّد مجتهد الشبستري

ترجمة

أحمد القبانچي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: ...نقد القراءة الرسميّة للدين
المؤلف: ... د. محمّد مجتهد الشبستري
المترجم: ...أحمد القبانچي
سنة الطبع ومكانه: ...٢٠١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

بداية نرى من اللازم التنويه إلى عدّة نقاط مهمّة:

١. إنّ القراءة للدين، تعني في الحقيقة قراءة النصوص الدينيّة، ويمكن فهم وتفسير النصوص الدينيّة بشكل متفاوت، ومن هذا المنطلق ظهرت قراءات متعددة في الدين، وتاريخ الدين شاهد أكيد وغير قابل للإنكار على هذه الحقيقة.

٢. المراد من «القراءة الرسميّة للدين» (أي الإسلام)، في بلدنا «ايران» هي القراءة أو الرؤية للدين التي تنطلق من وسائل الإعلام الرسمي أو النصف رسمي في هذا البلد، وهذه الوسائل أو المكروفونات التي يتمّ تبليغ هذه الرؤية للدين عبارة عن: راديو وتلفزيون الجمهوريّة الإسلاميّة في ايران، غالبيّة

خطب صلاة الجمعة، أكثر الصحف والإصدارات المرتبطة بالمقامات الرسميّة للحكومة، الكثير من الكتب والمقالات التي تنطلق في تبرير رؤيتها وما تتخذه من قرارات من منطلق ديني، الخطب التي يلقيها أصحاب الشأن السياسي والمؤسسات الحكومية في المناسبات الرسميّة وغير الرسميّة.

٣. نعتقد أنّه يمكن بل يجب نقد هذه القراءة الرسميّة للدين، وهذا الادّعاء يرتكز على مقدّمة مسلّمة، وهي أنّ كلّ شكل من أشكال القراءة الدينيّة يمكن نقده ولا توجد أيّة قراءة مستثناة من هذا الأصل العام، والمفروضة المسلّمة لدينا أنّه من خلال نقد القراءات والرؤى المختلفة للدين، يمكننا اختيار قراءة مقبولة للدين، كما أنّ القبول بهذا الأصل يبيّن بوضوح أنّ دعوى إمكانيّة القراءات الكثيرة للنصوص الدينيّة لا يعني قبول الفوضى والتخبط في فهم وتفسير الدين، ولا يعني القول بصحة جميع القراءة إلغاء عمليّة الاستدلال على كلّ واحدة منها، وفي الحقيقة أنّ القراءات يمكن أن تكون

متعددة، ولكن من أجل تحري الحقيقة فنحن مكلّفون بنقد كلّ قراءة وغربلتها وبيان مواطن القوّة والضعف في المباني والأدلة لهذه القراءات لتشخيص ميزان اعتبار كلّ قراءة منها.

٤. إنّ نقد القراءة الرسميّة للدين ينطلق من موقع أنّ هذه القراءة تواجه بشكل سافر أزمة جادة، وهذه الأزمة أدّت إلى إلحاق الضرر الكبير بالخطاب الديني، وكذلك بالعقلانيّة السياسيّة في مجتمعنا، والباعث على نقدنا لهذه القراءة بيان نقاط ضعفها وقصورها وتحريرها من كل العناصر السلبية كخطوة لتصحيح الخطاب الديني والتحرك في المجال السياسي بوحي العقلانيّة.

٥. إنّ جميع مواضيع هذا الكتاب تقريباً تمّ إلقاؤها قبل سنتين على شكل محاضرات في الجامعات أو مقابلة صحفيّة أو كتابة مقالة في هذا الشأن من قبل كاتب هذه السطور، وقد تمّ نشرها في مختلف الإصدارات سوى مقالة «حقوق الإنسان»، ولكنّ مضمون هذا الكتاب أكثر بكثير من مضمون تلك البحوث والمقابلات، من جهة أنّ

هذه المواضيع خضعت للتنقيح والمراجعة بشكل كامل نسبيّاً.

٦. إنّ عنوان هذا الكتاب «نقد القراءة الرسميّة للدين» مردّه إلى أنّ جميع بحوث ومواضيع هذا الكتاب بالرغم من تنوعها، تنطلق من رؤية نقديّة لهذه الرؤية الدينيّة، ولكن جميع هذه النقود لا تقتصر على بيان نقاط الضعف وأشكال الأزمة التي تمرّ بها القراءة الرسميّة والخطاب الديني الرسمي، بل تطرح حلولاً وعلاجات لكثير من الموارد بما يتناسب مع المواضيع المذكورة، فلو أنّ القراء الإعزاء قرأوا هذا الكتاب من مواقع النقد أيضاً، فلا شك أنّ ذلك سيسهم في تعميق الفكر الديني والسياسي في مجتمعنا.

محمّد مجتهد الشبستري

طهران / ٢٠٠٠

القسم الأوّل

أزمة القراءة الرسميّة للدين

(١)

التغيرات الأساسيّة للمجتمعات الإسلاميّة بسبب التنمية

إنّ القراءة أو الرؤية الرسميّة للدين تواجه حالياً أزمة حادة ومأزقاً كبيراً في الوعي العام في مجتمعنا، ولهذه الأزمة أسباب عديدة، وأنا أذكر في هذا المجال سببين مهمين لهذه الأزمة.

السبب الأوّل: إصرار البعض على هذا الإدعاء الباطل والفاقد للدليل، وهو أنّ الإسلام بوصفه ديناً يملك منظومات متكاملة على المستوى السياسي والاقتصادي والحقوقي ناتجة من علم الفقه بحيث يمكن للمجتمعات البشريّة في كلّ عصر أن تعيش أجواء هذه المنظومات والقوانين، وأنّ الله تعالى طلب من المسلمين أن يعيشوا في جميع العصور تحت ظلّ هذه النظم السياسيّة والحقوقيّة والاقتصادية.

السبب الثاني: الإصرار على هذه الدعوى الباطلة، وهي أنّ وظيفة الحكومة تطبيق أحكام الإسلام في فضاء المجتمع الإسلامي.

إنّ التأكيد والإصرار على هذين الادعائين، اللذين لا يتطابقان، لا مع حقيقة الإسلام، ولا مع واقع حياة المسلمين في العصر الحاضر، ولا تنسجمان مع المتغيرات والمستجدات التي يعيشها المسلمون في هذا العصر، وقد ترتب عليهما إفرازات وتداعيات سلبيّة كثيرة فيما تفرضه في بلدنا من أزمة دينيّة مزمنة.

وهذه الحقيقة يمكن بيانها وتوضيحها من خلال البحث في ثلاثة مواضيع أساسيّة:

١. المتغيرات الأساسيّة في المجتمعات الإسلاميّة بسبب التنمية.

٢. الثورة الإسلاميّة والقراءة المعقولة للدين.

٣. كيف ظهرت القراءة الرسميّة للدين، وكيف واجهت أزمة؟

المتغيرات الأساسيّة في المجتمعات الإسلاميّة بسبب التنمية

هنا لابدّ من طرح هذا التساؤل: كيف كان منهج الحياة الاجتماعية لدى المسلمين قبل دخول الفكر الحضاري الحديث إلى البلدان الإسلاميّة، وكيف كان تقبّل المجتمع الإسلامي للتنمية؟ وما هو نمط الحياة الاجتماعية الذي كان يعيشه المسلمون قبل ١٥٠ سنة تقريباً؟

إنّ المجتمعات الإسلاميّة وقبل دخولها عصر الحداثة، كانت تعيش تبعاً للظروف الطبيعية في المجتمع من جهة، وتبعاً للعرف، العادات، الآداب والتقاليد من جهة أخرى، والتي بدورها تعتبر طبيعية أيضاً، فالأحكام الدينيّة والفقهيّة في تلك الظروف، مضافاً إلى دورها المعنوي، كانت تملك دوراً خاصاً من حيث البُعد الاجتماعي، وذلك من خلال تعيين التكاليف للأفعال الاختيارية للمسلمين في واقع الحياة الاجتماعية، وما يترتب على ذلك من حفظ النظم ورفع النزاعات بين الناس من خلال العمل بهذه الأحكام، فالعمل بهذه الأحكام يعتبر عملاً بتعاليم السماء وإمتثالاً لأوامر الله تعالى من جهة، وكذلك يعتبر تجسيداً للقيم الأخلاقية وإقامة العدل من

جهة أخرى، ويؤمّن من جهة ثالثة حفظ النظام الاجتماعي على أساس رفع الاختلافات والنزاعات بين الأفراد، وفي الحقيقة أنّ العمل بما يسمى حكم الله، يترتب عليه آثار ومعطيات اجتماعية حتمية، فالحياة الدينيّة هي حياة اجتماعية أيضاً، والفقهاء، ومن خلال علمية الاستنباط من القرآن والسنّة، يعيّنون للناس أحكام الحلال والحرام ويتحرك الناس على مستوى تطبيق هذه الأحكام في واقعهم الفردي والاجتماعي في الحياة اليومية، وفي بعض الموارد لا يبيّن الفقهاء التكليف الشرعي للناس بل يقولون إنّ هذه الموارد تقع في دائرة المباحات، وعلى حدّ تعبير السيّد محمّد باقر الصدر «منطقة الفراغ».

في هذا النمط من الحياة المقترن، بأحكام الحلال والحرام الفقهيّة، يواصل أفراد المجتمع حياتهم اليومية بشكل طبيعي، ويعتقدون أنّ سلوكياتهم خاضعة لتعاليم الدين وإمتثالاً لأوامر الله تعالى، فالحياة الزراعية، الرعوية، النصف اقطاعية، التجارية وأمثال ذلك، كلّها تدور حول هذا المحور، وهذا المنهج

للحياة ـ كما أسلفنا ـ تابع للظروف الطبيعية من جهة، وتابع للعرف والعادات والآداب والتقاليد من جهة أخرى، وفي هذه المنهجية للحياة فإنّ علم الفقه يتولى بيان أحكام أعمال الناس والحاكمين، الذين يتحركون على مستوى توفير النظم الاجتماعي على أساس العمل بهذه الأحكام، ففي كلّ وقت يريد الحاكم طرح تدبير جديد للحياة الاجتماعية للمسلمين فإنّه يقوم بعرض المشروع أو هذا التدبير على المعايير الفقهيّة في دائرة الحلال والحرام الشرعيين، لئلا يقع في ورطة المخالفة للأحكام الإلهيّة، ومن هذه الجهة نرى تدوين كتب «الأحكام السلطانية» التي تتعلق بالفقه السياسي في هذه الرؤية، يقول الغزالي في تقرير هذه الحقيقة: إنّ مهمة الفقيه هي توفير الأحكام والمقررات الحكومية للسلطان، ويقوم السلطان بتطبيقها والعمل بها[١].

هذه كانت خلاصة لنمط الحياة في الماضي ودور الأحكام الفقهية فيها، وعلى إمتداد هذا النمط من الحياة ظهرت الأحكام

١ـ احياء علوم الدين، ج ١، ص ١٧ ـ طبع بيروت.

الفقهية للمنظومات السياسية، والاقتصادية، والحقوقية، والثقافية، والاجتماعية بين المسلمين، والتي تتمتع بعواملها وأسبابها التاريخية، التي تمثّل نتاج جمع هذه العلل والعوامل في تواصلها مع أحكام الحلال والحرام الفقهية، فكانت هذه المنظومات نتيجة ظروف تاريخية معينة ومختصة بتلك الظروف لا أنّها تمثّل أحكاماً مطلقة وفوق تاريخية ممّا ليس له معنى معقول إطلاقاً، إنّ هذه النظم جاءت متفقة مع تلك الأُطر الزمكانية لغرض رفع الخلافات وحفظ النظام و إجراء العدالة.

يقول الفيلسوف المسلم الشهير ابن سينا في بحث النبوة في كتاب «الشفاء» في بيان فلسفة النبوة: أنّ الغاية من الأحكام النبوية رفع الخلافات والنزاعات بين الناس على أساس سنّة دينية، وإقامة صرح النظام الموثوق والمعتمد للحياة العامة للمسلمين.

ولكن منذ ما يقرب من ١٥٠ سنة، فإنّ المسلمين استقبلوا منهجاً جديداً للحياة يختلف كلياً مع نمط الحياة السابقة،

وهذا المنهج أو الأُسلوب الجديد للحياة اقترن مع مفاهيم جديدة كـ «التقدم» و«التنمية» وهو عبارة عن: السلوك الواعي والمنهجي للإنسان المعاصر في ظلّ الظروف الطبيعية للحياة الجديدة من جهة، وبما ينسجم مع الواقعيات والعلاقات الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى، لغرض تطوير الحياة البشرية في جميع أبعادها، والتي لا يُعلم بشكل جلي لوازمها وسعتها وحتى هويتها.

اليوم نجد أنّ هذه المسائل في الحياة المعاصرة تبحث تحت عنوان التنمية الاقتصادية، التنمية الثقافية، التنمية السياسية والاجتماعية وأمثال ذلك، وثمة روائز ومعايير معينة لهذه الحياة الجديدة، فهذه الحياة من جهة تدار بالاستعانة بالعلوم التجريبية والتقنية الحديثة، ومن جهة أخرى بالاستمداد من فلسفة الحقوق، وفلسفة الأخلاق والسياسة والعلوم الاجتماعية، فالمحرك لهذا النمط من الحياة عبارة: الإرادة القوية للإنسان المعاصر لكشف الآفاق الجديدة في الحياة

دون أن تكون هذه الآفاق معلومة مسبقاً بشكل واضح أو قابلة للتنبؤ بشكل كامل.

إنّ الحقائق الخارجية لهذه الرؤية للحياة، والتي تنضوي تحت كلمة «التطور» وتلك «الجهة» المقصودة والمنظورة في كلمة التنمية، لم تكن معروفة من قبل بشكل واضح، فالحياة التي تقوم على أساس التنمية والتقدم، فتحت آفاقاً جديدة للحياة يتمّ اكتشافها تدريجياً، لا أنّها كانت معلومة مسبقاً ولا أحد يعلم ما هي لوازم وتداعيات هذه الحياة في المستقبل، فربّما يقال إنّ المقصد النهائي لهذه التنمية والتقدم عبارة عن: الخلاص من الجهل، الفقر، المرض وما إلى ذلك، ولكن كلّ هذه العبارات مبهمة ولا تفي بالغرض ولا تبيّن جميع أبعاد مسائل التنمية والتقدم، اليوم نرى أنّ جميع المجتمعات البشرية في العالم اختارت هذا النمط الجديد من الحياة، والمسلمون أيضاً غير مستثنين من هذه الظاهرة، والحقيقة أنّ ما كان يطلق عليه في الماضي أنّه اقتباس من الحضارة

الجديدة، يسمّى اليوم بالتنمية الاقتصادية أو الثقافية وأمثال ذلك.

إنّ طرح برامج ومشاريع خمسية في نطاق المرحلة الأولى من التنمية والمرحلة الثانية والثالثة و... التي ظهرت في البلدان الإسلاميّة قبل عقود من الزمن، تقوم على هذا الأساس، أي على أساس اختيار هذا النوع من الحياة المعاصرة، وبكلمة واحدة أنّ المسلمين اليوم اختاروا التنمية والتقدم في الركب الحضاري في واقع حياتهم، ولا مجال أبداً للتراجع أو الخروج من هذا الإطار.

إنّ رواد هذه القافلة للحياة الجديدة هم البلدان الغربية والصناعية، فهؤلاء هم الذين خلقوا هذا الواقع الجديد، واضطرت جميع الشعوب والمجتمعات ومنها المجتمعات الإسلاميّة قبوله وسلوك هذا النهج الحديث في حركة الحياة بما يتناسب مع ظروفهم ومجتمعهم.

وفي ايران أيضاً نشاهد برامج وخطط متعددة للتنمية طرحت بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، وهذه البرامج، التي كانت موجودة في النظام السابق، كلّها تهدف

لتجسيد التمدن الجديد في واقع الحياة للشعب الإيراني وبالتناسب مع هذه المتغيرات والمستجدات في العالم المعاصر، ولا شك أنّه لو لم يتمّ تطبيق حياة المسلمين على الحياة الجديدة والثقافة المعاصرة فإنّ حياة هذه الشعوب لا تستطيع الدوام والاستمرار بشكل حضاري وبما يواكب مقتضيات العالم الجديد، وهذا يعني تكريس ظاهرة التخلف التي يتحدّث عنها المصلحون الاجتماعيون والسياسيون في هذا البلدان، وهذا لا يعني سوى أنّ البلدان الإسلاميّة لا تملك تلك الحالة من النمو والتقدم الموجود في الجانب الآخر من العالم ولابدّ لهم من تغيير هذه الوضع الذي يعيشون فيه، وبديهي أنّ مراد هؤلاء المصلحين من مقولة التخلف ليس ما يدور في مسائل العرفان، والآداب، والفقه، والتفسير والتدين وأمثال ذلك.

المعالم الرئيسية لمنهج الحياة المعاصرة

هنا نستعرض عدّة معالم أساسيّة لهذا النهج الجديد للحياة الاجتماعية الذي

تعيشه البشرية في العصر الحديث وتتحرك الشعوب الإسلاميّة في مسيرتها على هذا المنوال:

الأوّل: إنّ مثل هذه الحياة نجمت من إرادة التغيير نحو الأفضل ونحو توفير ظروف أفضل لمعيشة الإنسان.

الثاني: إنّ هذه الحركة التغييرية ترتبط بشكل وثيق بنمو وتقدم العلوم الحديثة في مجال العلوم التجريبية ـ الاجتماعية.

الثالث: إنّها صناعية ١٠٠ ٪.

الرابع: إنّها لا تتحقق إلاّ على المدى الطويل وبتخطيط مدروس.

الخامس: قبول الكثرة في العقائد والآراء والاحترام المتقابل فيما بينها، وقبول المشاركة السياسية لجميع الأفراد مع توفر العقلانية الجمعية والحكومة الديمقراطية كشرط لازم، ففي المجتمعات النامية أو المتحركة في طريق النمو، فإنّ منظومة الحكومة ووظائفها أضحت معقدة جدّاً، والديمقراطية لا تتحقق إلاّ من خلال اقحام ظاهرة الاصلاحات وأشكال المنافسة الموجودة في فضاء المجتمع في

ميادين الأفكار والسلوك والإرادة السياسية العامة، وبذلك يمكن تحقيق التواصل السياسي بين الفئات والأحزاب السياسية بعيداً عن تراكم حالات العنف في مطاوي المجتمع، فالقيادة السياسية، ومن خلال تخطيط مدروس، لها دور فاعل في هذه المجتمعات، ومن خلال الالتزام بالمنهج الديمقراطي تصل الأخطاء في العملية السياسية إلى الحدّ الأدنى وتوفّر آليات التنمية والإزدهار في أجواء المجتمع وتحرك مفاهيمها في الواقع الإنساني في الحياة.

السادس: إنّ القانون في هذا النمط الجديد من الحياة يملك مفهوماً ومعنىً جديداً وواسعاً جدّاً، فالقوانين والمقررات في البلدان النامية أو البلدان المتقدمة تنسجم وتتناغم في الغالب مع مسيرة التنمية والتطور وليست من قبيل القوانين الناظرة إلى رفع الاختلافات بين الأفراد وتكتفي بتكريس وتثبيت النظام الاجتماعي والسياسي.

السابع: إنّ أهم وظائف الحكومة في البلدان المعاصرة، أن تقوم بإدارة شؤون

البلاد في مجال التنمية والتطور بمنهج علمي ممّا يضيف على الحكومات المعاصرة وظائف جديدة في المجالات الثقافية والاقتصادية والرفاهية، فحركة التنمية والتقدم في العالم المعاصر تتضمّن مئات المسائل فيما يتصل بالأمور الداخلية لهذه البلدان والأمور الخارجية فيما يتصل بالعلاقات الدوليّة، فالحرب والسلم في العالم المعاصر يرتبطان بهذه المسألة أيضاً، والعلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين الشعوب ترتبط بدورها بهذه المسألة، والمسائل المتعلقة بالاستعمار القديم والجديد، المواجهات والانتفاضات ضد الاستعمار، ثورات التحرر وحتى الثورة الإسلاميّة في إيران ترتبط بآلية التنمية والتطور في العالم، فمسألة التنمية والتطور تعتبر مسألة محورية في العالم الراهن وخيار وحيد لحيوية الانطلاق في رحاب الحياة المعاصرة، فالحرب المفروضة على إيران بعد الثورة الإسلاميّة ناشئة من عوارض ومسائل ترتبط بمسألة التنمية والتطور، وهكذا بالنسبة إلى المسائل الاستراتيجية

الكلية في المجتمع الإيراني ترتبط بهذه المسألة أيضاً.

الثامن: إنّ مفهوم العدالة في هذه الحياة الاجتماعية الحديثة يملك معنىً جديداً ومفهوماً فلسفياً معقداً.

ففي الحياة الاجتماعية في الماضي كانت ثمة سلسلة من المعايير والمصاديق البسيطة للعدل الفردي والظلم الفردي بحيث توزن أعمال الحكومة والحاكم بذلك الميزان، الحاكم العادل هو الذي يراعي تلك المعايير المعروفة للعدالة الفردية والظلم الفردي، أمّا في الحياة الاجتماعية الجديدة في عالمنا المعاصر فالحالة تغيّرت بشكل كامل، وظهر معنى جديد للعدالة الاجتماعية، وظهور علم الاجتماع الجديد، والاقتصاد الجديد، والاقتصاد السياسي، والفلسفات المختلفة في مجالات السياسة والعلوم السياسية، والفلسفات المختلفة للأخلاق، طرح وتنفيذ برامج للتنمية على المدى الطويل في البلدان المختلفة في العالم، كل ذلك تسبب في إخراج معنى ومفهوم العدالة، الذي يمثّل الركن الأساس للدستور في

المجتمعات الجديدة والذي يجب مراعاته في جميع البرامج والمشاريع والقوانين والسياسات، عن المعنى الفردي السابق، وثمة خلاف كبير بين أصحاب الشأن السياسي والفلسفي في مجال المقصود من العدالة.

إنّ كلّ واحد من المذهب السياسي الليبرالي والمذهب السياسي الاشتراكي يدعي أنّه يحقق العدالة في فضاء المجتمع أفضل من الآخر، وفي هذا المجال فإنّ طرح مسألة «حقوق الإنسان» بالتفاصيل التي ذكرت لهذه الحقوق في العقود الأخيرة، وضع مسؤوليات وتكاليف جديدة على عهدة الحكومات ممّا جعل تحقيق العدالة الاجتماعية يستغرق مدة أطول بكثير ممّا كان يتصور في السابق، فالديمقرطية بوصفها أفضل منهج سياسي لتحقيق العدالة في نظام الحكم، رغم أنّها تقع على صدر قائمة الآمال والطموحات للسياسيين والشعوب ولكن ثمة اختلاف كبير ونزاع شديد في تفسيرها وأشكالها وطرق تحقيقها في البلدان المختلفة.

عدم وجود معيار واحد للعدالة

اليوم لا يوجد معيار ثابت ومصاديق واضحة للنظام السياسي العادل أو القوانين والمقررات الصالحة في الأجهزة المختلفة للحكومة، لا عند أصحاب الشأن السياسي ومن يمتلك القرار، ولا بأيدي الناس، ومثل هذه المسائل تابعة في تفسيرها وتحليلها للأحزاب والمجاميع السياسية التي تتحرك من موقع النقد العقلاني والأخلاقي لهذه الآراء والسلوكيات في نظام الحكم.

وعلى هذا الأساس فإنّ الحكومات وعملية إدارة المجتمعات الحديثة، ليس فقط تواجه غموضاً وإبهاماً في المجالات المادية والمعنوية للتنمية والحوادث غير المتوقعة، بل تعيش الإبهام والغموض النظري في مجال العدالة الاجتماعية الذي يعتبر المعيار الأساس لتقييم جميع البرامج والمخططات الحكومية، وهذه الحقيقة تستوي في ظلّها جميع البحوث والأعمال السياسية ممّا أبعد حالة الجزم النظري في عالم السياسة، وفي مثل هذه الحالة فإنّ كلّ شكل من أشكال النظام السياسي أو نمط البرنامج الحكومي وكل

قانون لابدّ أن يخضع للمساءلة ويوضع على مشرحة النقد، ويجب على المتصدين الدفاع عن هذه القوانين أو الأعمال السياسية من مواقع العدالة والمسؤولية، فالحكومة الوحيدة في العالم الحديث التي تملك المشروعية السياسية، هي الحكومة التي تقوم على أساس صناديق الإقتراع والإرادة العامة للشعب وبالتالي تستطيع الدفاع عن أعمالها بشكل ينسجم مع مقومات العدالة والعقلانية.

التاسع: إنّ هذا المنهج الجديد للحياة لا يستلزم التخلي عن الدين، فالإنسان الذي يتحرك في خط التطور والتقدم يستطيع أن يكون معتقداً بالله ويتحرك في خط الرسالة والعبودية ولكنّه لا يمكنه أن يتحدّث عن التنمية والتطور الديني، فالمتدينون يستطيعون أن ينتقدوا المنهج الكلي للتنمية بآليات المفاهيم الدينية ولكنّهم لا يستطيعون وضع برنامج للتنمية الدينيّة، وبعض الآراء والتنبؤات في البرامج الدينيّة داخل دائرة التنمية والتطور لا يمكنها أن تجعل من التنمية بشكل عام ذات صبغة دينية وبالتالي وضع

التنمية في دائرة الأهداف والمفاهيم الدينية، فالتدين لا يستطيع هظم التنمية والتقدم في داخله وجعل التنمية ترتدي لباس الدين.

العاشر: إنّ هذا المنهج الجديد للحياة عملاً لا يمكن التنبؤ بمستقبله وماذا سينتج من أبعاد وسياقات ومستجدات في حركة الحياة وخاصة فيما يتصل بالتحولات الثقافية في واقع المجتمعات البشرية.

المجتمعات الحديثة لا يمكن أن تدار بأحكام الفقه!

إنّ الحياة الاجتماعية الجديدة، والتي تتمحور حول «التنمية الإنسانية على جميع المستويات والأبعاد»، والتي اضطر المسلمون في مطلع القرن العشرين للخضوع لتيارها والسير وفق مقتضياتها، لا يمكن إدارتها بأحكام الحلال والحرام الفقهيّة، وهذه الحياة الاجتماعية الجديدة، كما يتبيّن من خصوصياتها ومعالمها الخاصة، يمكن إدارتها فقط بالمنهجية العلمية وبالبرامج الواقعية على المدى الطويل، كما أنّ الديمقرطية تعتبر أيضاً من

لوازمها وعواقبها، أمّا أحكام الحلال والحرام الفقهيّة فبإمكانها أن تتدخل في زاوية محدودة من هذه الحياة الاجتماعية الجديدة، فعلم الفقه لا يستطيع تحليل الوقائع الاجتماعية، ولا يستطيع وضع برامج لغرض تغيير تلك الواقعيات وسوقها باتجاه أهداف معينة، ولا أنّه يملك القيم السياسية والمثل الإنسانية الجديدة، إنّ علم الفقه أساساً لم يوضع لإدارة مثل هذه الأهداف والقيم الجديدة، فإدارة الحياة الاجتماعية الجديدة تتبع الرؤى الفلسفية والعلوم السياسية وعلم الإدارة و الاقتصاد والحقوق من جهة، وكذلك معرفة القيم السياسية والإنسانية المعاصرة من قبيل الحرية، المساواة، العدالة الاجتماعية بالمعنى الحديث «حقوق الإنسان» والاعتراف بها من جهة أخرى، وطبعاً فإنّ نفخ روح المعنوية في هذه الحياة الاجتماعية الجديدة يقع على عاتق الدين فقط، فالدين هو الذي يتولّى هذه المهمّة ويجب عليه أن يضطلع بهذه المسؤولية.

يقول أحد أهل الخبرة في مسائل المجتمع والحكومة في مجال بيان المتغيرات الجديدة في المجتمعات البشرية المعاصرة وإنهيار أركان ودعائم التصورات التقليدية للحكومة والنظام السياسي وبالتالي ظهور مباني المنهج الديمقرطي في رسم معالم النظام السياسي الجديد:

«إنّ المجتمعات البدائية، والتي تملك تشكيلات اجتماعية واقتصادية بسيطة، فإنّ المؤسسات الاجتماعية فيها متسقة تماماً مع التقاليد الأخلاقية فيها، فيما إذا لم يتمّ فرضها من الخارج، فهذه المجتمعات تملك منظومة من التقاليد الأخلاقية المؤثرة في واقع الحياة الاجتماعية وتملك جهاز رقابي وسلطوي يتناسب معها، وكذلك نرى وجود عقائد وقيم تندرج في إطار منظومة واحدة ومتشابهة في مثل هذه المجتمعات، ولو اتفق وجود تضاد في العقائد والقيم، فإنّها تتعلق بشكل خاص في المناسك والطقوس أو البدع أو شكل خاص من التصورات والرؤى الموجودة، إنّ التقاليد الأخلاقية المتداولة في فضاء هذا المجتمع معترف بها وسارية في جميع

مظاهر الحياة المجتمعية والفنون والمشاغل، وفي أساليب السلوك الاقتصادي، وفي العلاقات العائلية، وفي مظاهر الترفيه لعامة الناس، فتلك الهالة الدينية التي تحيط بهذه التقاليد والقيم الأخلاقية تمنحها الحتمية والقدرة والنفوذ الخارق، وهذ الأمر هو الذي جعل أفراد هذه المجتمعات يلتزمون برعايتها بشدّة، حتى عندما يعيش المجتمع حالات الفواصل الطبقية بشكل كامل، فمع ذلك لا يعني أنّ كلّ طبقة من هذه الطبقات الاجتماعية تملك أساطير وتصورات خاصة تختلف عن غيرها من الطبقات، بل بالعكس، فإنّ تحقق نظام الطبقات المغلق يبتني على وجود مجموعة من القيم المقبولة لدى جميع أفراد وشرائح المجتمع، أي تحظى بمقبولية عامة، غاية الأمر أنّ مثل هذه القيم تحدد لكلّ شريحة وطبقة معينة حرمة خاصة وحرمان خاص تبعاً للمعتقدات والتصورات الأصلية.

وهذا التركيب الكلي من العقائد والمؤسسات المجتمعية واجه إنهياراً في المجتمعات التي تحركت على صعيد مواكبة

التمدن الجديد وسارت في الركب الحضاري وخاصة في المجتمعات التي تعيش التعددية والتي يرتبط أفرادها فيما بينهم بعلاقات ومنافع مختلفة ويرتبطون بثقافات مختلفة، أنّ حركة الأفراد والمجاميع في هذه المجتمعات الحديثة وسهولة الإرتباط بالنسبة للمؤسسات الكبيرة في الداخل والخارج واندراجها في دائرة موضوع تخصص الوظائف والمسؤوليات، أدى إلى ظهور تنوع كبير في الإرتباط والتبعية لتصورات وعقائد متنوعة لا ترتبط بالمؤسسات المجتمعية المحلية، بل ربّما تكون أجنبيّة أو حتى معارضة للمعتقدات التقليدية والشمولية التي تحفظ نظم المؤسسات المجتمعية المحلية[1].

---

١ ـ راجع: مك آيور ـ المجتمع والحكومة ـ ترجمة إبراهيم علي كني، ص ٦٣.

(٢)

الثورة الإسلاميّة والقراءة المعقولة للدين

عندما انتصرت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ م كان قد مضى قرن كامل على دخول بلدنا في دائرة الحياة الجديدة فيما تختزن مظاهر التنمية والتقدم في عصر الحداثة، أنّ الثورة في ايران في نظر المسلمين في هذا البلد تعتبر حركة عقلائية تهدف لتأمين عدّة غايات إنسانية معقولة في عصر التنمية والحداثة، أنّ شعار الحرية والاستقلال والجمهورية الإسلاميّة، الذي كان من شعارات الثورة، يدلل بوضوح وبصراحة على هذه الحقيقة، فتلك القراءة للإسلام التي اقترنت بالثورة، كانت عبارة عن قراءة عقلائية ـ إنسانية، وتلك القراءة تقرر أنّ الإسلام يملك خطاباً سياسياً، وهذا الخطاب عبارة عن أنّ المسلمين، وبحكم كونهم مسلمين،

يجب عليهم التصدي للاستبداد والاستعمار وإقامة نظام سياسي يبتني على القيم الإنسانية كالحرية والعدالة والاستقلال، وتلك القراءة كانت تعترف بالحقوق الأساسية لأفراد المجتمع في النظام السياسي وبالمعنى الجديد للكلمة، وترتكز المشروعية السياسية لهذا النظام على آراء الناس وإرادتهم وضرورة إيجاد إدارة عقلائية وعلمية للحكومة والسلطة.

وبعد انتصار الثورة أيضاً لم يدّع أحد بأنّ نظام الجمهورية الإسلاميّة في ايران، والذي رسمت معالمه بواسطة الدستور عام ١٩٨٠ م، أنّ هذه النظام مستنبط من القرآن والسنّة، ومع غض النظر عن الإشكالات الحقوقية التي يطرحها البعض على ثنائية الجمهورية والإسلاميّة وكيفية الجمع بينهما، ففي نظر عامة الناس إنّ النظام السياسي في ايران هو النظام الذي يدار بواسطة أهل الخبرة والمتخصصين مع التشاور وتبادل الآراء فيما بينهم من موقع المصلحة العامة ومع الأخذ بنظر الاعتبار الحقائق الثقافية، الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية في

العالم وفي ايران في هذا العصر من جانب، ومراعاة القيم الدينية من جانب آخر، وليس من طريق الفتاوى الشرعية للفقهاء، إنّ جميع الأوضاع والأحوال تشير إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ تأسيس نظام الجمهورية الإسلاميّة يتواصل مع سياق تلك الحركة الإنسانية ــ العقلائية في مسيرة الثورة في ايران، صحيح أنّ زمام هذه الثورة بيد قائد ديني يملك كارزماتية دينية خاصة، ولكنّ هذا القائد كان يدير حركة الثورة من موقع العقلانية وليس من مواقع التزمت الأعمى، ففي ذلك الوقت لم يقل أحد أننا نريد أن نعيش بأحكام ونظم إسلاميّة ثابتة، أو أنّ وظيفة الحكومة الإسلامية تطبيق أحكام الشريعة «سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً»، فجميع أفراد المجتمع كانوا يقبلون المنهج الجديد للحياة والحداثة والتمدن المعاصر.

الدستور منتوج عقلاني

وإنّما تتبيّن صحة هذه المدعى فيما لو ألقينا نظرة على ثلاثة مواضيع مهمّة فيما يتصل بالقانون الأساسي (الدستور) ونبيّن

بذلك كيف أنّ هذا القانون، والذي يعتبر أهم ثمرة من ثمار هذه الثورة، ليس حصيلة فتاوى المجتهدين الفقهيّة والكلامية، بل إنّ نصوصه ومواده تتطابق مع مقتضيات العقلانية بشكل كامل، فالدستور، سواءً كان كافياً في الحال الحاضر أم لا، فإنّه منتوج عقلائي، وهذه المواضيع الثلاثة عبارة عن:

١. شكل الحكومة.

٢. وظائف الحكومة.

٣. القيم الحقوقية ـ السياسية الموجودة في الدستور.

ونريد هنا أن نبيّن أنّ كلّ واحد من الأركان الثلاثة الأصلية في الحكومة والتي وردت في الدستور لم تؤخذ من القرآن والسنّة، ولا يوجد أي ارتباط بينهما وبين ما ادعي فيما بعد من لزوم تطبيق أحكام الإسلام والحركة وفق المنظومات الدينية الثابتة.

١. إنّ شكل الحكومة في القانون الأساسي تلفيق من نظرية «الديمقراطية» ونظرية «الإمامة عند الشيعة»، وهنا لا نريد أن البحث في أنّ هذا التلفيق بين هاتين

النظريتين هل هو ناجح على مستوى العمل والتطبيق أم لا؟ فالموضوع الذي نريد بحثه هنا أنّ التلفيق بين نظرية الإمامة لدى الشيعة ونظرية الديمقراطية التي تمّ تدوينها في القانون الأساسي وبواسطة مجلس الخبراء في عام ١٩٨٠ لا يتطابق مع المنهج «الكلامي» ولا المنهج «الفقهي»، فالمنهج الكلامي عبارة عن بيان العقائد الإسلاميّة، وأحياناً الاستدلال لصحتها ودفع الشبهات الواردة عليها، ولا شك أنّ تدوين الدستور لا يعتبر استعراضاً لبيان العقائد الإسلاميّة ولا الاستدلال عليها ودفع الشبهات الواردة عليها، وأمّا المنهج الفقهي، فهو عبارة عن استنباط أحكام أفعال المكلّفين من الكتاب والسنّة، والذي يأخذ شكل تدوين القواعد الكلية لأفعال المكلّفين أو بشكل تطبيق تلك القواعد على موارد معينة، ومن هذه الجهة يمكن القول بدون تردد أنّ تدوين الدستور ليس استنباطاً للقواعد الكلية لأفعال المكلّفين من القرآن والسنّة وليس تطبيقاً لتلك القواعد على مواردها الخاصة.

إنّ تدوين الدستور على مبنى التلفيق بين نظرية الإمامة لدى الشيعة والمنهج الديمقراطي يمثّل سعياً عقلانياً ينطلق من مواقع علم الحقوق والسياسة، ولتحقيق هذا الأمر ينبغي من جهة، الاطلاع على نظرية الإمامة لدى الشيعة، ومن جهة أخرى الاطلاع على فلسفة السياسة والحقوق وعلم السلطة والحكومة، وهذه المعارف يمكن لأي شخص الاطلاع عليها والاستفادة منها وكذلك تلفيق عدّة نظريات لصياغة قانون أساسي لا يبتني بأي وجه على الشؤون الخاصة للمتكلمين أو الفقهاء، إذاً فشكل الحكومة في الجمهورية الإسلاميّة في ايران ليس مقتبساً من الكتاب والسنّة وليس وليد علم الكلام أو الفقه.

وطبعاً لا يمكن إنكار هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية، وهي أنّ غالبية أبناء الشعب الايراني بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في ايران ومع اعتمادهم الكامل على الإمام الخميني «رحمه الله» وضعوا عملية تدوين الدستور بيد من انتخبوهم كأعضاء في مجلس الخبراء لتدوين الدستور كما يتفق مع رؤية الإمام بحيث إنّ غالبية

أعضاء مجلس الخبراء هم من الفقهاء وعلماء الدين، وهذه الحقيقة لا تتنافى مع ما تقدّم من قولنا بأنّ تدوين الدستور لا يرتبط بعلم الكلام وعلم الفقه.

٢. الموضوع الثاني، دراسة وظائف الحكومة في الدستور، فالدستور عيّن للحكومة تلك الوظائف الواردة في جميع البلدان وفي جميع الدساتير في العالم المعاصر والتي تقرر للحكومات وظائفها في عصر التنمية والحداثة، وهذه الوظائف بدورها غير مستقاة من الكتاب والسنّة، فلم يذكر في الدستور بأنّ وظيفة الحكومة تطبيق أحكام الإسلام، وهذا المدعى بأنّ وظيفة الحكومة تطبيق أحكام الإسلام والشريعة ظهر فيما بعد، والآن نلقي نظرة على هذا المدعى ونقوم بمناقشته.

ما معنى تطبيق أحكام الإسلام؟

بداية يجب أن نعرف ما هي الأحكام الإسلاميّة؟ إنّ الأحكام الإسلاميّة هي الأحكام التي تعتبر من ضروريات دين الإسلام لدى المسلمين، ومعناها ومفهومها معلوم، أو على الأقل أنّ الفقهاء المعروفين بيّنوا

هذه الأحكام من خلال استنباطهم من الكتاب والسنّة، وعندما يتضح معنى أحكام الإسلام فإنّ باستطاعتنا طرح هذا السؤال: هل تمّ العمل في هذه العشرين سنة بعد انتصار الثورة بوظائف الحكومة الكلية والجزئية في جميع مرافقها ومؤسساتها بأحكام الإسلام؟ وهل تمّ تطبيق أحكام الشريعة في هذه المدّة؟ وما هو الطريق الذي نسلكه للإجابة عن هذا السؤال؟ إنّ أفضل طريق لذلك هو أن نأخذ بنظر الاعتبار جميع وظائف الأجهزة الحكومية، من جهاز القيادة العليا إلى المراحل الأدنى التي وردت في القانون الأساسي، وكذلك آلاف المواد القانونية والمقررات الحكومية التي وضعت طيلة هذه العشرين سنة، وكذلك مئات السلوكيات والنشاطات الاقتصادية، السياسية، الداخلية، الخارجية، الدفاعية، الاجتماعية، الثقافية، الرفاهية التي تحققت خلال هذه الفترة.

عندما ندرس هذه الأمور بدقة يتبيّن أنّ ما كان يعتبر من وظائف الحكومة طيلة العشرين سنة الماضية وما وقع عملاً في دائرة الإدارة ونظام الحكم كان يتطابق

تماماً مع ذلك النوع من الأمور والأعمال السائدة في جميع بلدان العالم وتتحرك على ضوئها جميع الحكومات في العالم وبالتالي لا يمكن القول على أساس التعريف المذكور أعلاه بأنّها من جملة تطبيق أحكام الإسلام.

إنّ الوظائف والصلاحيات الواردة في الدستور للقائد، الوزراء، الحكومة، مجلس البرلمان (الشورى)، السلطة القضائية، مجلس خبراء القائد، مجالس شورى الأقضية والمحافظات وسائر المؤسسات الأخرى في البلد، لم يرد فيها ما يشير إلى وظيفة تطبيق حكم إسلامي واحد بالمعنى المذكور، وتلك الوظائف المقررة هي أمور تمّ تعيينها من قِبل أفراد مجلس خبراء الدستور من مواقع التعقل والتدبر وفي الإطار الحياة الاجتماعية للشعب الايراني وليست مستخلصة من الكتاب والسنّة، ومن بين آلاف المواد القانونية التي تمّ اقرارها وسنها في هذه المدّة لا يوجد سوى قوانين معدودة (وفي الحقيقة هي صورة ظاهرية للقانون) ترتبط بأحكام فقهيّة، أمّا الغالبية الساحقة لهذه

القوانين الموضوعة فعبارة عن: تقنين الحياة الاجتماعية للناس بصيغة عقلائية بحيث إنّ هذا البلد يتحرك في واقع الحياة على أساس التقدم والتنمية والحداثة.

إنّ هذه القوانين وكذلك القانون الأساسي، ناظرة إلى تقنين حركة التنمية والتقدم في حركة المجتمع لا شيء آخر، ولو أنّ الشعب الإيراني لم يختر واقع التنمية والتقدم وبقي في أجواء ما قبل ١٥٠ عاماً، فإنّه ليس بحاجة إلى أي واحد من هذه القوانين والمقررات وحتى القانون الأساسي أيضاً، وعدم وجودها وعدم العمل بها لا يستلزم ترك أي حكم إسلامي وشرعي، وهذا يعني أنّ جميع هذه القوانين الجديدة وضعت بسبب أنّ الإيرانيين اختاروا منهجاً جديداً للحياة، بحيث إنّهم لو لم يختاروا هذا المنهج، فإنّهم لا يستطيعون مواكبة الركب الحضاري في هذا العالم الجديد، إنّ العمليات والاطروحات الكلية والجزئية في مجال الاقتصاد، السياسة، الدفاع، الثقافة، الرفاه والتي تمّ تنفيذها بواسطة الأجهزة

والمؤسسات الحكومية على امتداد عشرين عاماً المنصرمة، كلّها لغرض تحقيق مقاصد التنمية والتقدم والإزدهار، وطبعاً فقد تمّ التنبؤ في الدستور بأنّ جميع أشكال التقنين والتنفيذ لا ينبغي أن يتجاوز الخطوط الحمراء للشريعة والمحرمات المسلّمة في الدين، ولكنّ هذا الموضوع يعتبر مسألة أخرى.

وعلى ضوء ذلك فما وقع في هذه العشرين سنة المنصرمة بشكل واقعي وفي دائرة الحكومة وإدارة البلاد، هو سلوك عقلائي في شكله العام والكلي وليس من قبيل تطبيق أحكام الدين، وهذه الحقيقة جليّة وواضحة وهي أنّ أهم مسائل الحكومة في هذا العصر وما يتصل بالمكونات السياسية، وأجهزة الإعلام، والمسؤولين في الدولة الذين يواجهون هذه المسائل والمشاكل، كلّها تدخل في دائرة الأمور العقلائيّة وليست من قبيل الأمور الفقهيّة والاستنباطية، وبعض هذه المسائل عبارة عن: ضرورة التنمية السياسية، والاقتصادية، والثقافية للبلد، تقدمها أو تأخرها، التعديل الاقتصادي نعم أم لا؟

ماذا نصنع في حال انخفاض سعر النفط، وما تواجهه الميزان العامة من مأزق؟ مسألة البطالة وإيجاد فرص العمل، مسائل الشباب الخطيرة، إيجاد الحلول لمشكلة التضخم الاقتصادي والركود المالي، مسألة فتح باب الحوار والعلاقة مع أمريكا نعم أم لا؟ رقابة مجلس صيانة الدستور على الانتخابات نعم أم لا؟ كيفية تركيب مجلس الخبراء، هل أنّ سن المنتخب ١٥ أو ١٦ سنة؟ كيف يمكن الحفاظ على الهوية؟ كيف يمكن تعزيز وتقوية مصلحة وعزّة البلاد في مجال السياسة الخارجية؟ كيف يمكن الارتقاء بمستوى مشاركة الناس في الحقل السياسي؟ كيف يمكن للمؤتمر الإسلامي أن يكون له دور مؤثر في المجال العالمي؟ هل هناك صراع حضارات أم حوار حضارات؟ وعشرات المسائل والمواضيع المهمّة أخرى من هذا القبيل والتي تعتبر اليوم من وظائف الدولة والحكومة، وكل هذه المسائل نشأت من اختيار منهج جديد للحياة، أي اختيار التنمية والتقدم في حركة الحياة وأنّ إدارة هذه المسائل أمر عقلائي يتحقق من خلال وضع برامج ومناهج

عملية وليس من خلال تطبيق أحكام الإسلام، وطبعاً يقع على عاتق المسؤولين المنتخبين في الحكومة طبقاً للدستور، التحرك في إدارتهم لجميع الأمور من موقع اجتناب المحرمات الضرورية وعدم تجاوز المسلّمات في الشريعة الإلهيّة ولا أحد يتردد في هذه المسألة.

أجل، إنّ القانون المدني لبلادنا يتطابق مع الفقه وبعض الأحكام الدينية والفتاوى الفقهيّة في المجالات القضائية والجزائية، وهذا القانون هو المبنى للعمل، ولكن قبل الثورة الإسلاميّة كان الحال يختلف قليلاً مع الوضع الراهن، وهذا الوضع لا ينفي التحليل المذكور آنفاً، وهنا أود أن أنوه إلى نقطة ضرورية، وهي على الرغم من توفّر كم هائل من التبليغ الديني طيلة العشرين سنة الماضية «مع غض النظر عن تأثيرها الإيجابي أو السلبي» بواسطة المؤسسات الحكومية، ولكن يجب أن نعلم بأنّ الآخرين أيضاً يستطيعون القيام بهذه الأعمال، وأنّ هذه الأمور لا تعدّ من جملة الوظائف الذاتية للحكومة، ولا يمكن بهذه الأعمال

والنشاطات التبليغية أن تكون هوية أعمال الحكومة الكلية والجزئية التي سبق بيانها، دينية ويطلق عليها بأنّها تطبيق لأحكام الشريعة الإسلاميّة.

قيم الحداثة في الدستور الايراني

٣. الموضوع الثالث، القيم السياسية الموجودة في الدستور الايراني، فالمفاهيم والقيم السياسية والحقوقية المهمّة التي أُخذت بنظر الاعتبار في الدستور، والتي هي منتوج الحداثة والحياة الجديدة المعاصرة، هذه القيم لا توجد في نصوص القرآن والسنّة، فالدستور الإيراني يقرر ثلاثة طوائف من الحقوق الأساسية للمواطنين:

١. حقوق الحريات.

٢. حقوق المواطنة.

٣. الحقوق الاجتماعية.

فقد ورد كلام في الدستور عن الشعب وحكومة الشعب، وكذلك عن تقسيم السلطات الحاكمة، وكلّ واحد من هذه المفاهيم المهمّة والأساسية في مجال النظام السياسي والحقوقي لم يرد في الكتاب

والسنّة، ولا يمكن أن يرد الكلام عنها في الكتاب والسنّة، لأنّ هذه المفاهيم برزت بسبب التحولات الثقافية للمجتمعات البشرية المعاصرة على طول المسار التاريخي لها، ولا يمكن أن تجد لها مكاناً إلاّ في المجتمعات الحديثة.

إذاً فالنظام السياسي في ايران لم يقتبس قيمه ومبانيه المهمّة في الحقول السياسية والحقوقية من نصوص الكتاب والسنّة، وسنتحدث بشكل تفصيلي في البحوث اللاحقة عن هذا الموضوع، فلا نكرر طرح هذه المواضيع والمسائل في هذا الفصل.

إنّ التمعن في شكل الحكومة ووظائفها والقيم السياسية والحقوقية الموجودة في الدستور من جهة، والرجوع إلى الرأي العام وصناديق الاقتراع لكسب مشروعية هذا القانون من جهة أخرى يبيّن بوضوح وصراحة أنّ القراءة العقلائية للإسلام كانت موجودة في مطلع الثورة الإسلامية، وهذه القراءة هي التي سمحت لكتّاب الدستور بالاستفادة من التجارب البشرية في مجال فلسفة العلوم السياسية والاجتماعية ومن خلال الاقتباس من الحقائق الفكرية

والثقافية في العالم المعاصر، وبالتالي استندت مشروعية القانون على أساس آراء جمهور الناس في المجتمع الإيراني، وفي ذات الوقت قرر هؤلاء الكتّاب، ومن خلال ذكر شرطين: «عدم مخالفة القوانين المقررة للشريعة الإسلامية»، و«عدم الاخلال بمباني الإسلام من خلال فسح المجال للحريات والحقوق» لزوم مراعاة الناس والحكومة لهذين الشرطين لحفظ حرمة الدين.

وهذه القراءة المعقولة والمقبولة للدين تنسجم مع مفاهيم الحداثة والحقائق الموجودة على أرض الواقع الاجتماعي والثقافي في العالم المعاصر وتعترف بالمنهج الديمقراطي والتنمية الحديثة، وتقرر أنّ النظام السياسي في مجال إدارة البلاد والحكم يقترن مع الإدارة العقلائية «العلمية للمجتمع» فالدستور يعتبر ــ بهذه القراءة ــ، ميثاقاً تمّ تدوينه بما يتناسب مع الظروف الطبيعية لانتصار الثورة الإسلاميّة، وهذا يعني أنّ هذا القانون قابل للترميم والإصلاح في ظلّ ظروف تاريخية أخرى، فكلّ

شيء ينظر إليه من منظور بشري وعقلائي، فالإسلام هو الدين الذي منح الثورة الإسلاميّة قوّة وديناميّة وحيوية في حركة الواقع والحياة من خلال ما يتضمّنه من قيم أخلاقية ومُثل إنسانية انبثقت منها هذه الثورة.

وبعد انتصار الثورة أيضاً فإنّ القيم والمبادىء السياسية والحقوقية ضمنت حاكمية الشعب والحقوق الأساسية لأفراد المجتمع في القانون الأساسي، وعندما أدلى مراجع التقليد برأيهم للقانون الأساسي فإنّ الجميع، كانوا يعتقدون أنّ هؤلاء المراجع يقبلون بهذه القيم والمبادىء، وأنّهم قد أدركوا جيداً ما تتضمّنه هذه العملية من خطاب سياسي للإسلام فيما ينسجم ويتناسب مع الحقائق الثقافية والحضارية الموجودة في هذا العصر، وفي تلك الفترة وعندما صرّح بعض مراجع التقليد بأنّ الدستور يجب أن يكتسب مشروعيته بإمضاء وقبول الفقيه الجامع للشرائط، فهذا الكلام يعني أنّ ذلك الفقيه يؤيد ما ورد في الدستور من مضامين عقلائية لا أكثر، أنّ تأييد الفقيه

لتدوين الدستور ومضامينه لا يخرجها عن كونها عقلائية ولا يستطيع أن يغير ماهيتها بحيث تكون مستنبطة من الكتاب والسنّة ويختمها ويضع عليها عنوان النظام السياسي الإسلامي الثابت، فكيف يعقل أن يكون القانون، الذي هو حصيلة مساجلات ومناقشات بين أفراد مجلس الخبراء الذين قاموا بتدوين القانون الأساسي ولعدّة أشهر وكانت كلّ مادة في هذا القانون لا يمكن إقرارها إلاّ من خلال رأي الأغلبية في هذا المجلس، أن يطلق عليه عنوان النظام الإسلامي الثابت؟

إنّ تلك القراءة عن الإسلام هي المتوفرة الآن فيما يتصل بالنظام السياسي الإسلامي، وطبعاً فثمة من يقول إنّ حاكمية الشعب والحقوق الأساسية للمواطنين لا تنسجم مع الإسلام ومذاق الشرع، ولكن لا أحد يصغي إلى كلامهم، فالقراءة الحالية الموجودة على أرض الواقع تعكس شيئاً آخر ولم تواجه أية أزمة في هذا المجال، وهذه القراءة لا تتقاطع مع جوهر الخطاب المعنوي للدين فيما يتضمّنه من حقانية وجاذبية وفيما يثيره من أجواء الإيمان

في العمق الإنساني في واقع الحياة والمجتمع.

في تلك الفترة «بداية الثورة الإسلاميّة» كانت هذه القراءة للإسلام موجودة على أرض الواقع، ولم يكن هناك شيء باسم «القراءة الرسمية» للحكومة الإسلامية.

---

(٣)

كيف ظهرت القراءة الرسمية للدين؟
وكيف واجهت أزمة؟

إنّ القراءة الرسمية للدين ظهرت تدريجياً بالتزامن مع بروز ظاهرة أخرى تدعى بـــ «الإسلام الفقاهتي» وتدريجياً أضحت هذه الظاهرة معبّرة عن القراءة الرسمية للحكومة[١]، ويقول أتباع وأنصار هذه القراءة «كما أسلفنا في مطلع هذه المقالة» أنّ الدين الإسلامي يملك نظماً

---

١ ـ يقول الشيخ أكبر هاشمي الرفسنجاني عن الإسلام الفقاهتي في مذكرات عام ١٩٨١: جاءني الشيخ محمّد مجتهد الشبستري وتحدّث معي لأكثر من ساعة عن حقيقة اختلافنا (تيار خط الإمام) مع التيار الليبرالي (بني صدر ونهضة آزادي و...) وقلت له: إنّ المسألة تدور حول الإسلام الفقاهتي، هؤلاء لا يقبلون هذا الفقه، ونحن لا نجد أمامنا سوى تطبيق هذا الفقه (مع سعي أكثر واجتهاد متحرك) عبور از بحران (العبور من الأزمة)، عام ١٩٩٩ ـ ص ٦٠.

ثابتة وخالدة في المجالات السياسية والاقتصادية والحقوقية، وإنّ شكل الحكومة والنظام السياسي يمكن استنباطه من الكتاب والسنة وليس مسألة عقلائية، ووظيفة الحكومة تقتصر على تطبيق أحكام الإسلام بين المسلمين، ونتيجة هذين الادعاءين أنّ الحريات السياسية المتعلقة بالحقوق الأساسية لأفراد الشعب، الواردة في الدستور، يجب تحديدها في إطار ما ورد في الفقه التقليدي، ومن هذه الجهة ينبغي تعيين شكل الحكومة وكذلك وظائفها ومسؤوليتها والحقوق الأساسية لأفراد المجتمع من خلال الفتاوى الفقهية، إنّ أنصار هذه القراءة يتحركون على مستوى تفسير الدستور بآليات فقهيّة، فهؤلاء في حركتهم هذه قد أفرغوا حاكمية الشعب والحقوق السياسية لأفراد المجتمع، الانتخابات وآراء الناس، من معناها الأصيل السياسي والعقلائي، وجعلوها وسيلة وأداة للتحرك في خط الفتاوى الفقهية وتطبيق الأحكام الشرعية، هؤلاء رغم أنّهم يعترفون بأنّ ولاية الفقيه مجرّد فتوى فقهية ونظرية دينية مختلف عليها وقد

اكتسبت مشروعيتها من انتخاب الناس لها ومن خلال صناديق الاقتراع، يؤكدون على أنّها نظرية دينية وشرعية فوق مستوى النقد وأنّ المشروعية السياسية المبتنية على آراء الناس غير لازمة في كسب المشروعية لهذا النظام، والفقه السياسي مع كل ما تضمنه من نقاط ضعف وقصور في العصر الراهن أصبح هو المبنى لعملية التقنين وإدارة المجتمع[١].

عناصر الأزمة!

وهكذا نرى ظهور وامتداد نظرية وفكرة تدعى بـــ «الإسلام الفقاهتي» من خلال التبليغ والترويج المستمر لها وخاصة في العقد الثاني من انتصار الثورة الإسلاميّة بحيث صارت هذه الفكرة تمثّل «القراءة الرسمية للحكومة» والإسلام وتمّ عرضها للناس بوصفها تمثّل تعاليم السماء، ولكن هذه القراءة الرسمية للدين واجهت بسرعة أزمة شديدة ومأزقاً حاداً وذلك بسبب ثلاثة عوامل:

---

١ ــ أُنظر: فصل «الفقه السياسي فقد قاعدته العقلائية» من هذا الكتاب.

١. إنّ هذه القراءة تقاطعت مع المنهج الصحيح للديمقراطية من جهة أنّها تطالب بتهميش وإبعاد المشاركة السياسية للناس في إدارة البلاد.

٢. إنّ هذه القراءة للدين استخدمت أساليب غير إنسانية وتحركت من مواقع استخدام العنف ضد الشباب، النساء، المفكرين، الفنانين، وطلاّب الجامعات المخالفين لهذه القراءة وتحت غطاء أنّ وظيفة الحكومة، تطبيق أحكام الإسلام وحفظ القيم الدينية والثقافة الإسلاميّة.

٣. إنّ هذه القراءة الرسمية لا تملك ذلك الاعتبار المنطقي لدى أهل العلم والتحقيق، لأنّ المباني الفلسفية لهذه القراءة في العصر الحاضر لا تعتبر مقبولة.

ومن هذا المنطلق واجهت هذه القراءة الرسمية للدين مأزقاً من هذه الجهات الثلاثة، وهذا المأزق يعني أنّ هذه القراءة قد عجزت أن تختزن في ذاتها «خطاباً دينياً» وفقدت مصداقيتها في مجال الأهداف المعنوية للدين، فالقراءة الدينية الصحيحة ينبغي أن تتضمّن في

طياتها الخطاب المعنوي الذي يحرر الإنسان من سجونه الباطنية والخارجية ويقوده في دروب الحقيقة المتعالية وتجعله يتحرك في خط التكامل المعنوي والمسؤولية والقيم الإنسانية، والخلاصة إنّ القراءة الدينية يجب أن تختزن خطاب الحرية والكمال الباطني والمعنوي، أمّا القراءة التي تدعو الناس من جهة إلى عدم مشاركتهم في رسم مصيرهم الاجتماعي، ومن جهة أخرى تسوغ استخدام العنف ضد المخالفين، ومن جهة ثالثة تفتقد للاعتبار العلمي والأصالة العقلائية، ليس فقط لا تحمل في ثناياها الخطاب المعنوي، بل توصد أمام السالكين طريق الوصول إلى المعنوية، ومن هذه الجهة فإنّ هذه القراءة الدينية تتبدل إلى ضد الدين وتواجه بالتالي أزمة شديدة في جميع أبعادها وتفاصيلها.

وقد قام أنصار الإسلام الفقاهتي بتبليغ هذه الرؤية للناس، وهي أنّ الهدف من الثورة الإسلامية أن يعيش الناس في ايران تحت ظل نظم ثابتة وخالدة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأنّ

وظيفة الحكومة تتلخص في تطبيق أحكام الإسلام، ومن أجل تحقيق هذين الهدفين فإنّ الحكومة يجب أن تتولى شؤون الثقافة بشكل مطلق وتعمل على صياغة ثقافة دينية في فضاء المجتمع الإسلامي، وعلى ضوء ذلك فالحكومة لها الحق في وضع أي خط أحمر تراه صلاحاً في مجال العقائد والأفكار وأعمال الناس، وفي صورة اللزوم تستطيع استخدام العنف من أجل تحقيق هذا الهدف، وأخيراً أعلنوا أنّ الدولة يجب أن تدار بـــ «إدارة دينية» وينبغي اقصاء المخالفين السياسيين وكلّ برنامج وفكر مخالف للدين.

إلغاء المشروعية المدنية

ومن هذا المنطلق تحركوا على مستوى إشاعة هذا المدعى، وهو أنّ الحياة الاجتماعية يجب أن تدور حول محور المنظومة الدينية وبالتالي إلغاء الأصالة والمشروعية لرأي الناس في تعيين النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يبتني على المشروعية السياسية للهيئة الحاكمة من موقع مشروعية الانتخابات وبالاعتماد على آراء الناس،

وهذا العمل امتد إلى حيث اطلاق شعارات وخطابات صريحة مخالفة لمحتوى القانون الأساسي ومنافية للشعارات التي أطلقها الناس في بداية الثورة، وصاغوا نظرية سمّوها بنظرية «المشروعية الإلهيّة ومقبولية الجماهير» وقسموا ـ على مستوى العمل ـ الشعب الإيراني إلى طائفتين «أنصار» و«مخالفين»، وإشاعة هذه المدعيات والأفكار منحصر عملاً بيد فئة معينة من قوى الهيمنة والسلطة وتسبب ذلك في تعطيل الحركة الديمقراطية في هذا البلد، وهذه المعارضة للديمقراطية باسم الإسلام تجسدت على أرض الواقع العملي، وسيأتي في فصل حقوق الإنسان في هذا الكتاب بيان أهم الدعائم والأركان النظرية لهذه المدعيات والأفكار والتي تستلزم إنكار «حقوق الإنسان» المعاصرة وطرحوا بديلاً لها باسم «حقوق الإنسان الدينية» وسنكتفي هنا بهذا المقدار من بيان هذا الموضوع دون التوغل في تفصيل أكثر.

إسباغ القداسة على المسؤولين

المدعى الآخر، أنّهم يتبنون بإصرار كبير مقولة أنّ «وظيفة الحكومة تطبيق أحكام الإسلام» وهذا المدعى يمثّل غطاءً لمنع حالات النقد للمسؤولين ومحاسبة المقصّرين بحجّة امتثال الأوامر الإلهيّة، وبالتالي تمّ إيحاء هذه الفكرة للناس، وهي أنّ ما يقوم به الحاكمون وأصحاب الشأن السياسي وما يقولونه للناس عبارة عن أحكام الدين الإلهي وتطبيق الشريعة، وعلى ضوء ذلك لا يحقّ لأي شخص انتقاد هؤلاء المسؤولين في أقوالهم وأعمالهم، وبهذه الطريقة ألبسوا السياسة والحكومة ثوب القداسة وتمّ ادغام حرمة الحاكمين بحرمة الدين، وعليه فإنّ نقد الحاكمين يعتبر نقداً للدين، في حين أنّ الدستور دوّن على أساس مبنى حق الحاكمية للشعب وحقّ الناس في مساءلة الحاكمين ونقد أعمالهم، ولا يوجد أي أثر في الدستور لمقولة أنّ وظيفة الحكومة تطبيق أحكام الإسلام والشريعة ولا توجد ثمة قداسة في الدستور للسياسة والحكومة، ومن هذا المنطلق منعوا حركة الانتقاد ومساءلة أصحاب السلطة باسم الدين وباسم الإسلام.

تسييس الثقافة

وقلنا إنّهم من أجل تجسيد هذه الرؤية على أرض الواقع العملي قاموا بإشاعة هذه الفكرة، وهي أنّ الحكومة يجب أن تتولى شؤون الثقافة بشكل مطلق وتتحرك على مستوى تثقيف الناس وتشييد ثقافة دينية كما تراه صلاحاً للناس، وللأسف نرى وقوع أخطاء جسيمة تحت مظلة هذا الإعلام، إنّ نظرية تولي الحكومة للثقافة يعتبر خطأً فاحشاً وينتهي بالتنظير لأعمال العنف وتجويز استعمال آليات القهر، إنّ أصحاب القراءة الرسمية للدين في بلدنا يغفلون عن هذه الحقيقة، وهي أنّ المجتمع والحكومة في العصر الراهن عبارة عن حقيقتين مختلفتين وأنّ الرشد المعنوي لأفراد المجتمع يرتبط بثقافة المجتمع لا بالحكومة والدولة، وأنّ القائمين على شؤون الثقافة هم أفراد ومؤسسات أخرى غير الحكومة، بل إنّ الحكومة تابعة في مجال الثقافة العامة للمجتمع وتتولى انجاز تكاليفها بما يتناسب مع ثقافة

المجتمع ولا ينبغي لها أن تتولى صناعة الثقافة الاجتماعية.

إنّ أصحاب هذه القراءة لا يعلمون أنّ وضع صناعة الثقافة بعهدة الحكومة يعني التضحية بالديمقراطية على مسلخ القدرة، هؤلاء لم يلتفتوا إلى أنّ عبارة «الديمقراطية الإسلاميّة» أي «الديمقراطية في ظلّ الحكومة التي تتولى شؤون الثقافة الدينية»، هي عبارة متناقضة وفي الحقيقة هي تلاعب بالدين والديمقراطية، هؤلاء لم يلتفتوا إلى أنّ المجتمعات الحديثة ونصف الحديثة في هذا العصر تعتبر أنّ الحكومة هي مظهر ومنشأ القدرة فقط لا مظهر ومنشأ الثقافة، وفقط الحكومات الشمولية «التوتاليتارية» هي التي تتولّى شؤون صياغة الثقافة للناس، ولكن الجميع يعلم بالفجائع التي ترتبت على هذا الادعاء في المجتمعات الشمولية من جهة تدخل الدولة في صياغة الثقافة، فاعطاء مسؤولية تثقيف الناس بيد الحكومة يعني شنق الثقافة والقضاء عليها، إنّ الثقافة الدينية وغير الدينية في المجتمع من شؤون أصحاب

الفكر الديني وغير الديني في المجتمع لا من شأن الحكومة، وطبعاً يحقّ لعلماء الدين أن يعيشوا القلق على الثقافة المعنوية والدينية في المجتمع، ولكن يجب أن يعلموا أنّهم مسؤولون أكثر من غيرهم في ترويج وإشاعة الثقافة الدينية في فضاء المجتمع، ولا ينبغي لهم أن يلقوا بهذا الحبل على عاتق الحكومة، وفي هذه الصورة سوف لا تصل القافلة إلى المنزل المقصود.

إنّ التضيحة بالحريات السياسية للأفراد «الديمقراطية»، على مسلخ التثقيف الحكومي وتولي الدولة شؤون الثقافة من شأنه أن يسلب مسؤولية التثقيف من المفكرين من جهة، ومن جهة أخرى يبيح للحكومة، التي تعيش ميلاً ذاتياً للتمدد وبسط سلطتها على الناس تحت غطاء صياغة الثقافة وترشيد المعنوية في جو المجتمع، أن تتجاوز حدودها ولا تمتنع من أي شرّ وظلم تحت غطاء ترشيد المعنوية وتبليغ الدين والثقافة الدينية وبالتالي يكون الحاكم مطلق العنان على جميع المستويات، إنّ الإصرار على

الديمقراطية من جهة والسعي لبسط وإشاعة الثقافة بواسطة المؤسسات المدنية غير الحكومية من جهة أخرى هو الحل الوحيد لرشد وإزدهار الثقافة الدينية وتعزيز القيم الحضارية في ساحة التحديات في مجتمعنا المعاصر.

التقليد السياسي

وأمّا بالنسبة لمسألة الإدارة الدينية فإنّ أصحاب القراءة الرسمية يؤكدون على هذا المعنى سنوات مديدة، ونرى من اللازم توضيح هذه المسألة:

إنّ الثقة الكبيرة لدى الشعب الإيراني بالإمام الخميني وقيادته للثورة الإسلاميّة وكذلك بعد انتصار الثورة أدى إلى تقوية وشائج العلاقة بين شريحة كبيرة من المجتمع مع رجال الدين والفقهاء، والذي نعبّر عنه هنا بـ «التقليد السياسي» وهذا الارتباط السياسي أو التقليد السياسي تسبب في السنوات الأولى بعد انتصار الثورة إلى تضاؤل كبير في مجال نقد المسؤولين وضمور ظاهرة المساءلة للحاكمين من قِبل الشعب، إنّ هذه الثقة

الكبيرة بالإمام الخميني وتقليده في جميع المجالات ملأ جميع الثغرات وغطى على الكثير من مظاهر القصور والنقص ومنع السياسيين من الانزلاق في متاهات الجدل والفوضى وحلّ الكثير من المشاكل السياسية في ذلك الوقت.

ولو أمكن تفسير وتصور معنى صحيح لعبارة «الإدارة الدينية» التي يستخدمها أنصار القراءة الرسمية، فلعل معناها هو قبول غالبية أفراد الشعب الإيراني في تلك السنوات بإدارة تقوم على أساس الاحساسات الدينية واعتماد الناس على رجال الدين في تسيير وتدبير أمور المجتمع في المجالات السياسية والثقافية، وهذا هو معنى التقليد السياسي، وهذا المدعى تجسّد بشكل سافر في الواقع الاجتماعي والثقافي مع أنّه لا يرتكز على عمق في النظرة أو حركة في الفكر ولا يمكن استخراج أي نظرية سياسية من هذه الرؤية، كما أنّه لا يمكن إقامة أي دليل سياسي أو ديني على هذه المقولة وأنّها يجب أن تكون بهذه الصورة.

وثمة موضوع آخر غير قابل للإنكار أيضاً، وهو أنّ التقليد السياسي لعلماء الدين في السنوات الأخيرة تضاءل بشكل ملحوظ وبالتالي انتعشت روحية مساءلة الحاكمين ونقد المسؤولين من قِبل أفراد الشعب وبرزت حالات النقد إلى السطح، فكان أن تبدلت الأكثرية المقلدة إلى أقليّة، وبدلاً من حالات الانفعال الجماهيري اتسعت رقعة المشاركة السياسية الفاعلة من قِبل الجمهور، فظهرت التشكيلات الحزبية والمطالبة بالحريات واتسعت دائرة النقد الصريح للأعمال والسياسات الماضية والحالية لأصحاب القرار الرسمي بحيث لم تشكل القيود العاطفية والأحاسيس النفسية مانعاً من مواجهة الحقائق على أرض الواقع والنظر بالكثير من الواقعية للمسائل الحكومية والسياسية، وبكلمة الاستفادة من منهج التجربة والخطأ والتصحيح والانتقاد في باب الحكومة والسياسة والعمل بصورة جادة على نفض غبار التقليد في الحياة السياسية للشعب الإيراني.

وهذه الحالة، وهي حالة العبور من المشروعية السياسية المبتنية على العقائد والاحساسات الدينية «التقليد السياسي» إلى المشروعية السياسية التي ترتكز على العقلانية السياسية والتي تقوم على منهج التجربة والخطأ وتصحيحه، تسببت في ظهور أسئلة وإثارة علامات استفهام مهمّة من قبيل: لماذا حدثت هذه الظاهرة؟ وهل يمكن مواجهة هذه الظاهرة ومنع حدوثها؟ وهل يمكن إقامة الأدلة الدينية المعقولة لتسويغ هذه الممانعة؟

جواب السؤال الأوّل: أنّ التقليد السياسي منبعث من مرحلة الثورة وظروفها الخاصة ولا يمكن الإصرار على استمرار هذا النمط من الرؤية السياسية، وأساساً فإنّ المجتمعات الجديدة التي تعيش حركة التنمية والتقدم، لا تعترف بمشروعية نظام الحكم في مدّة طويلة إلاّ بالمشروعية المبتنية على العقلانية السياسية الناشئة من آراء الناس وانتخابهم، وكما أسلفنا أنّ إدارة المجتمعات الجديدة، وكذلك وضع البرامج للتنمية تقوم على أساس العلوم والفنون ومستجدات العلم

الحديث والتجربة البشرية لا على أساس الأحكام الفقهيّة، إنّ اقتدار ونجاح هذه الإدارة الجديدة لا يتيسر إلاّ من خلال المشاركة الجماعية والعقلانية الجمعية للمواطنين، وهذه المشاركة والعقلانية الجمعية ليست سوى إدخال عنصر العقلانية في الحقل السياسي.

إنّ المشاركة السياسية والعقلانية الجمعية يتقاطعان مع التقليد السياسي، فالتقليد السياسي الناشيء من الاعتماد الديني إنّما يمكنه الاستمرار في واقع الحياة بشكل منهج ثقافي وسياسي فيما إذا كانت وظيفة المسؤولين في الحكومة العمل بالسياسات الشرعية وتطبيق الأحكام الدينية، وإذا كان الأمر كذلك فبما أنّ الأحكام الدينية فيما يتصل بالعمل السياسي معينة ومرسومة مسبقاً في النصوص والفتاوى الفقهيّة، وأنّ التعقل والمشاركة الجمعية في هذه الحال تفقد المعنى والمصداقية أساساً، فإنّ المقلِّدين السياسيين يستطيعون التحرك في هذه الدائرة من مواقع التقليد، فالتقليد السياسي لا يختلف عن التقليد في الأحكام

الدينية، ففي كلا الموردين يجب على الشخص المقلِّد أن يستمد تكليفه الشرعي من مرجع تقليده الذي يستنبط التكاليف الشرعية من النصوص الدينية ويعمل بها، فالحياة في إطار التقليد الديني هي حياة مذهبية وعقائدية وليست حياة عملية مبرمجة، وبما أنّ السياسات والبرامج في إدارة الحكم في العالم المعاصر ترتكز على مباني العلوم والفنون، فإنّ المسؤولين في الحكومة لا يستخرجون تكاليفهم من النصوص الدينية ليكون بإمكانهم الحركة وفق منهج التقليد، هؤلاء يستخدمون المناهج العقلانية في وضع السياسات والبرامج في إدارة الدولة، ومن هذه الجهة فإنّ مشروعيتهم السياسية وقبول المواطنين لإدارتهم وتوليهم المسؤوليات المختلفة في الحكومة يقوم على أساس القبول بهذا المنهج العقلاني، وهذا لا يتيسر إلاّ من خلال مشاركة المواطنين عن طريق ابداء آرائهم وأفكارهم وظهور حركة التعقل الجمعي في جو المجتمع.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن الجواب عن السؤال الثاني أيضاً، ويمكن القول بشكل مؤكد إنّه لا يمكن مواجهة هذه الظاهرة والعبور من المشروعية السياسية المبتنية على العقائد والاحساسات الدينية إلى المشروعية السياسية الناشئة من العقلانية السياسية.

وعدم إمكانية العبور هذا يتسبّب في إعاقة نمو الإمكانات البشرية للتنمية في مجتمعنا ويؤدي إلى ظهور مشكلات وأزمات جذرية في المجالات الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والدينية، وبالتالي إعاقة تكريس المنهج الديمقراطي في بلدنا ويترتب على ذلك عدم مواكبة مجتمعنا لحركة الحياة الحضارية في العالم المعاصر.

أمّا السؤال الثالث فهو: هل يمكن الاستدلال على هذه الممانعة وعدم الانتقال بأدلة دينية معقولة؟

الجواب عن هذا السؤال بالنفي أيضاً، فنحن سنبيّن في فصل حقوق الإنسان في هذا الكتاب أنّ المجتمعات الحديثة تعتمد على العقلانية السياسية في إدارة المجتمع،

وبآليات المنهج الديمقراطي باعتباره المنهج الوحيد للحكومة، ويجب على المؤمن في العصر الحاضر قبول هذا المنهج كخيار وحيد لتحصين العملية السياسية من السقوط في وادي الاستبداد وسنبيّن تفاصيل هذا الموضوع لاحقاً.

مباني القراءة الرسمية للدين

قلنا إنّ القراءة الرسمية للدين تواجه أزمة من الناحية العلمية والتنظيرية أيضاً، فالقراءة الرسمية تقوم على أساس مسبوقات فكرية ومباني وأصول غير قابلة للاستدلال العلمي ولا يمكن الدفاع عنها بالمنهج العقلاني، وهنا نستعرض بعض هذه المباني الأساسية للقراءة الرسمية:

المبنى الأوّل: القول بوجود مصدر واحد للمعرفة البشرية، ووضع جميع المعارف والعلوم الأخرى في ظلّ المعرفة الدينية، وهذا يعني أنّ صدق وكذب سائر المعارف الأخرى يوزن بميزان المعرفة الدينية، وبالنتيجة أنّ هذه العلوم والمعارف لا تملك قيمة حقيقية في مقابل المعرفة الدينية، أي أنّ الفلسفة، العلوم

الطبيعية والاجتماعية الجديدة، علم الأنسنة، والانثربولوجيا، فلسفة الدين، التاريخ وفلسفة اللغة وأمثال ذلك كلّها لا تكون لها قيمة حقيقية، والأنكى من ذلك الإصرار على المعرفة الدينية التي كانت سائدة لدى القدماء في مورد الدين.

المبنى الثاني: القول بأن اللغة غير تاريخية وغير اجتماعية «ميتاتاريخية واجتماعية» والغفلة عن أنّ سياقات جميع اللغات ومنها اللغة العربية هي سياقات تاريخية ـ اجتماعية، ولا يمكن لأي لغة بيان جميع المعارف الممكنة والمتصورة ومنها بيان النظم الصالحة السياسية والاقتصادية وأمثالها، لجميع العصور والحقب الزمنية، ومن هذه الجهة فإنّ دعوى وجود مثل هذه الأنظمة في الكتاب والسنّة هي دعوى عبثية.

المبنى الثالث: تصور وجود مفهوم أو فلسفة للتاريخ وحيدة في عالم الإمكان، وهي عبارة عن: معقولية التاريخ ونظمه، والحال توجد تصورات أخرى للتاريخ لا توجد فيها معقولية أو نظم خاص، وعلى أساسها ربّما لا يمكن تعيين فلسفة خاصة

للنبوات وغاياتها، وربّما لا يمكن تعيين غرض الله تعالى من ارسال الأنبياء، وفي هذه الصورة ينهار جميع ما ورد في فلسفة النبوة التقليدية التي يتمسك بها أنصار القراءة الرسمية ويقيمون على أساسها النظم الثابتة التي يدعونها.

المبنى الرابع: تصور أنّ معاني النصوص الدينية تتبادر إلى الذهن بشكل مباشر من الكلمات والعبارات الواردة في هذه النصوص، وأنّ هذه النصوص لا تقبل سوى تفسيراً واحداً ومعنى فارداً، والغفلة عن البحوث المعقدة في علم الهرمنيوطيقا في العصر الحديث «علم تفسير وتأويل النصوص»، والغفلة عن أنّ جميع النصوص بدون استثناء حتى في الموارد التي يطلق عليها رجال الدين بأنّها نص، تحتمل تفاسير متفاوتة ولا معنى للقول بوجود «تفسير واحد ممكن» لها.

المبنى الخامس: تصور أنّه بالإمكان في دائرة المعرفة إثبات الحقيقة بشكل مبرهن وعدم الالتفات للبحوث الفلسفية والمنطقية التي تنقض إمكانية مثل هذه البرهان لإثبات الحقيقة.

المبنى السادس: العدول من المنهج الفلسفي والعرفاني للفلاسفة والعرفاء المسلمين في مباحث التوحيد، إلى المنهج الكلامي والاعتماد على أمور اعتبارية من قبيل الحسن والقبح العقليين في مسألة النبوة.

اللوازم الباطلة للقراءة الرسمية

إنّ هذا النوع من المفروضات والمسبوقات الفكرية أدّى إلى ظهور نظريات وآراء خاطئة وباطلة في حقل الدين وتفسير الكتاب والسنّة، وأحد هذه الموارد القول بأنّ الدين يملك شمولية في مجال بيان النظم الاقتصادية والسياسية والحقوقية بحيث إنّ جميع أفراد البشر على إمتداد العصور والحقب الزمنية يستطيعون بل مكلّفون بأن يعيشوا في إطار هذه المنظومة الشاملة.

وفي هذا الجو أرى من النافع استعراض كلام أحد منظري القراءة الرسمية للدين في مجال «سعة دائرة الدين» كنموذج لبيان نمط تفكير أنصار القراءة الرسمية للدين ومن ثمّ التحرك على مستوى مناقشته

ونقده، وهذا الكلام يشير بوضوح إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ أصحاب القراءة الرسمية لم يلتفتوا أبداً إلى ما ورد في بحوث علم الهرمنيوطيقا ودور المفروضات والمسبوقات الفكرية المسلّمة في فهم النصوص الدينية، وبالتالي يرون أنّ ادعاءتهم وآرائهم صحيحة قطعاً وأنّ آراء الآخرين ونظرياتهم باطلة قطعاً، وهذا الكلام لأصحاب القراءة الرسمية يعدّ نموذجاً كاملاً للمباني المهزوزة والأُسس الضعيفة للقراءة الرسمية للدين وبالتالي فإنّ هذه القراءة عند أهل المعرفة والمطلعين على العلوم الجديدة، تواجه مأزقاً حرجاً وأزمة شديدة، والآن نستعرض حرفياً كلام الشيخ مصباح اليزدي في خطبة صلاة الجمعة وإن كان مطولاً:

«في مسألة: ما هي مساحات الدين؟ عندما نقول: هل أنّ الحكومة لها علاقة مع الدين أم لا، وهل من الصحيح فصل الدين عن السياسة أم لا، يجب علينا معرفة الدين وفهم المقصود منه، يجب أن يكون لنا تعريفاً صحيحاً للدين ليكون بإمكاننا

تعيين مساحات الدين ومدياته على أساس هذا التعريف.

إذا سئلنا: ما هو الدين؟ وما هو الإسلام الذي تريدون ادخال الحكومة في ماهيته؟ فمن أجل الجواب عن هذا السؤال يجب علينا أن نعرف الإسلام أولاً، والأشخاص الذين جاءوا وبحثوا في هذه المسألة من خارج دائرتها يجب عليهم في الوهلة الأولى أن يحلّوا هذه المسألة، وهي أننا أساساً لماذا نحتاج إلى الدين؟ وما هي مساحات الدين في حياة الإنسان؟ يجب أن نحلّ هذه المسألة ثم نأتي لنرى هل أنّ الإسلام يقرر أنّ السياسة جزء من الدين أم لا؟ في هذا المجال ثمة بحوث مختلفة وأقوال متنوعة، وقطعاً سمعتم بها قليلاً أم كثيراً أو قرأتم عنها، والبحث هو: هل أنّ توقعاتنا من الدين تقتصر على الحدّ الأدنى، أم الحد الأكثر؟ وماذا ينبغي أن نتوقع من الدين في مسائل الحياة؟ هل أنّ مساحة ودائرة الدين تمتد إلى كافة مناحي الحياة البشرية، أو تقتصر على الحدّ الأدنى الممكن بحيث نكتفي بها

ونترك الباقي للعقل والعلم وإرادة الناس؟

عندما نبحث هذا الموضوع ونتحرك على مستوى إيجاد تعريف صحيح للدين، أي ما هو الدين؟ فإنّهم تحركوا في البداية لتعريف الدين، والأشخاص الذين يتحركون في هذا المجال ويميلون إلى هذا الاتجاه فمن الطبيعي أن يطرحوا تعريفاً للدين بحيث يستنتجون هذه النتيجة من هذا التعريف، فلو أنّ الدين يعني تنظيم العلاقة المعنوية بين الإنسان وخالقه، أو نتوسع قليلاً ونقول إنّ الدين يعني ما يختص بأمور الحياة الأُخروية، على فرض وجود مثل هذه الحياة بعد الموت، فإنّ هؤلاء طرحوا مثل هذا التعريف للدين، أي أنّ الدين يهتم بتنظيم العلاقة بين الإنسان وربّه أو تنظيم علاقة الإنسان في دائرة حياته الأُخروية.

لو قبلنا بمثل هذا التعريف للدين، فمن اليسير القول بأنّ السياسة لا ترتبط بالدين، فالسياسة لا تربط بعلاقة الإنسان بربّه، والسياسة ناظرة لعلاقة الإنسان بالآخرين، إذاً فهي خارجة عن دائرة

الدين، والسياسة ترتبط بالحياة الدنيا ولا ترتبط بالحياة الأُخروية، إذاً فهي خارج عن دائرة الدين، مضافاً إلى أنّ الدين إذا جاء ليعلم الإنسان المعارف التي لا يصل إليها عقله ولا يستطيع بنفسه التوصل إليها، فإنّ الموارد التي يدركها العقل ويحكم في مجالها فلا مجال للدين حينئذ في هذه الدائرة، فدائرة الدين تستوعب فقط الموارد التي لا طريق للعقل إليها.

إذا طرحنا مثل هذا التعريف للدين وقلنا إننا نفهم بعض مسائلنا بعقولنا، وفي الموارد التي نستطيع حلّ المسائل بعقلنا، فلا نحتاج حينئذ للدين، وإذا وصلنا إلى مورد لا يستطيع العقل من حلّ المسألة، ففي ذلك الوقت نحتاج للدين، وهذا المفهوم تختلف موارده على إمتداد التاريخ، ففي الماضي وعندما لم تكن البشرية تملك من العلوم والتمدن إلاّ القليل، فإنّها كانت تحتاج إلى الدين، لأنّها لم تكن تستطيع فهم المسائل بالعقل، ولذلك كانت بحاجة للدين في كثير من الموارد، وتدريجياً قلّ احتاج

البشر للدين، إلى أن وصل الأمر في القرون المتأخرة بحيث لم تكن هناك أي حاجة للدين، وعلى هذا الأساس فسوف لا يبقى للدين سوى بعض المسائل الجزئية التي لم يصل إليها العقل البشري لحدّ الآن، وربّما استطاع العقل من حلّها بالمستقبل، نعم نحن نتوجه للدين في هذه المسائل فقط وفي كلّ مورد نستطيع حلّ المسائل بعقلنا لا نحتاج إلى الدين حينئذ، فلو كان تعريف الدين بهذه الصورة، فالدين يعني الشيء الذي باستطاعته رفع حاجات الإنسان في الموارد التي لا يستطيع العقل رفعها وحلّها.

وعلى هذا الأساس يمكن الوصول بسهولة إلى هذه النتيجة، وهي أنّ السياسة لا ترتبط بالدين، فلو أننا استطاعنا حلّ المسائل السياسية على أساس العقل، فلماذا نحتاج إلى الدين في هذا المورد؟ إذاً فمجال الدين منفصل عن مجال السياسة، لأنّه كما تقدّم أنّ مورد الدين يقتصر على الموارد التي لا يصل إليها العقل، إذاً فكلّ مورد يفهمه العقل ويستطيع حلّه فلا نحتاج إلى الدين، وبما

أنّ المسائل السياسية يمكن إيجاد الحلول لها من خلال البحوث والاستدلالات العقلية، ففي مثل هذه المسائل لا مجال لتدخل الدين، وهذه الشبهة مطروحة في هذا المجال، وللأسف انتهى الوقت ولا أستطيع بيان جميع ما يتصل بهذه البحث في هذه الجلسة.

والجواب الذي يمكن تقديمه في هذه الدقائق الأخيرة عن هذا السؤال هو أنّ هؤلاء السادة الذين يعرّفون الدين بهذا التعريف، وأنّ الدين يهتم بشؤون الحياة الأخروية فقط، أو أنّ الدين يهتم بتنظيم العلاقة بين الإنسان وربّه، وبالتالي فإنّ المسائل السياسية في المجتمعات البشرية لا ترتبط بعلاقة الإنسان بربّه، إذاً فهي خارجة عن دائرة هذه العلاقة المعنوية الخاصة بين الإنسان وخالقه، ولكن هذا الكلام غير صحيح ويخالف ما نفهمه من الدين، فالدين يعني المنهج لبيان السلوك الصحيح للإنسان والذي يريده الله من الإنسان في واقع الحياة، فلو أنّ الإنسان وبهذه العقيدة تحرك على مستوى الممارسة والسلوك والفكر في المجالات الفردية

والاجتماعية بأن يتحرك بما يرضي الله تعالى في جميع حركاته وسكناته فهذا هو التدين والمتدين، وإذا كان يعتقد بخلاف ذلك ويقبل القيم والأفكار المخالفة للقيم والمفاهيم التي يريدها الله تعالى فإنّ سلوكه الفردي أو الاجتماعي سيكون على خلاف مرضاة الله تعالى، وفي كلّ مورد يتحرك فيه الإنسان من موقع نقض التعاليم السماوية، فإنّه يقوم بنقض الدين، وكلّ هذه الأمور مرتبطة بالدين.

إذا أردنا أن نقدّم تعريفاً للدين فيجب أن نرى أنّ مؤسس الدين والشخص الذي جاء بهذا الدين كيف يعرّف الدين؟ فلا يصحّ أنّ نقدّم تعريفاً للدين من أنفسنا ونقول إنّ الدين يراد به هذا المعنى، ثم نقول: إذاً فالمسائل السياسية والاجتماعية تقع خارج الدين، نعم إنّها خارج دائرة الدين الذي تعرّفونه أنتم، أمّا الدين الذي أنزله الله تعالى للبشر كيف يمكن أن نعرفه؟ هل ثمة طريق إلى معرفته سوى أن نتعرف على مضمون هذا الدين ومحتواه؟ عندما نبحث في مصادر الدين ومنابعه فماذا نرى من ادعاء للدين؟ ثمة من يقول

إنني لا أقبل بالإسلام لأنّ الأدلة التي تقام لأثبات صحة وحقانية الإسلام ضعيفة، أو أنني أملك أدلة على أنّ الإسلام ــ والعياذ بالله ــ دين كاذب وباطل، هذه مسألة، ولكن عندما يقول الشخص إنّ الإسلام ليس كما تطرحونه وتعتقدون به بل إنّ الإسلام ما أعتقده وأقوله، ليس الإسلام هو ما ورد ذكره في القرآن أو ورد في أقوال النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، أو ورد على لسان أئمّة المسلمين، أو ليس الإسلام ما يوجد لدى المسلمين بل إنني أرى الإسلام من وجهة نظري الخاصة، فهذا الكلام غير منطقي، فعندما تريد أن تبحث عن الإسلام وهل أنّه صحيح أو غير صحيح، تؤيده أو ترده، فيجب عليك أولاً أن تعرف الإسلام ما هو؟ ومن هو الذي يحق له أن يعرّف الإسلام؟ إنّه الشخص الذي ابتكر هذا الدين، إنّه الشخص الذي أنزل الإسلام للبشرية، وهو الله تعالى الذي أنزل الإسلام للناس، فهو الذي ينبغي أن يعرّف الدين للناس؟ أو نستمد تعريف الدين من الكتاب الذي أنزله الله للناس، فالقرآن هو الذي أن يقدّم تعريفاً للإسلام، لا أنا وأنت.

ونحن من أجل أن نعرف ما هو الدين، وما تعريفه، وما هي حدوده ودائرته، يجب علينا الرجوع إلى مصادر الدين ونصوصه، لا أن نقدّم تعريفاً كما يحلو لنا، أو بالاقتباس من المستشرق الفلاني أو الشخص الأوربي أو الأمريكي، هؤلاء ليسوا بحجّة علينا، نحن نتحدّث عن الدين الإسلامي، ومنابع الدين الإسلامي تنحصر في القرآن والسنّة، وتعريف الدين أيضاً يجب أن نقتبسه من القرآن والسنّة، وكذلك حدود دائرة الدين يجب أن ندركها من خلال نصوص القرآن والسنّة، وأخيراً فما يقوله القرآن والسنّة هل هو حق أم باطل، فهل تقبلونه أم تردونه؟ قل إنني لا أقبل الإسلام، وأنّ ما قاله القرآن ليس هو الإسلام وحينئذ يكون النزاع لفظياً، فنحن نتحدّث عن الإسلام الذي يذكره القرآن الكريم ونبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) والأئمّة (عليهم السلام)، ويقبله جميع المسلمين، نتحدّث عن هذا الإسلام لا عن شيء آخر تقدّمونه أنتم بعنوان الإسلام، فهذا التعريف الذي تطرحونه ربّما يكون مفيداً لأنفسكم.

إذا تحدّثنا مع المسلمين عن إسلامهم، فيجب أن نتحدّث عن الإسلام الذي ورد ذكره في المنابع الإسلاميّة، والآن لو رجعنا إلى القرآن فماذا نرى من مجالات الدين وتعريفه؟ وما هي الموارد التي يمكن للدين أن يتدخل فيها؟ وهل أنّ الدين المذكور في هذه النصوص يقتصر فقط على الموارد التي لا يستطيع العقل حلّها وفهمها، أم لا؟ أو أنّ العقل يمثّل أحد منابع الدين؟ إذا أردنا أن نقدّم تعريفاً للإسلام فيجب علينا الرجوع إلى القرآن لا إلى تعريف المستشرق الفلاني أو دائرة المعارف الفلانية، أو الكاتب المغرض الفلاني، أو السياسي الفلاني الذي يتحرك من أجل حفظ منافع القوى الاستكبارية، هؤلاء ليسوا بحجّة علينا، والآن لو رجعنا إلى القرآن ولو ألقيتم نظرة سريعة على آيات القرآن، والأشخاص الذين يملكون معرفة بسيطة باللغة العربية حتى لو لم يكونوا متخصصين بالأدبيات العربية ولم يكونوا مفسّرين للقرآن، بل حتى لو لم يقرأوا تفسيراً موجزاً للقرآن، ولكنّهم يملكون مقداراً بسيطاً من المعرفة باللغة

العربية، فعندما تلقون نظرة على القرآن فسوف ترون أنّه يتحدّث عن مجالات كثيرة وموارد متنوعة من المسائل الاجتماعية وغيرها، فكيف يمكن القول بأنّ الدين منفصل عن السياسة؟

إذا كان الدين هو ما ورد في القرآن الكريم، فإنّ جميع الآيات الشريفة شاملة للمسائل السياسية والاجتماعية، وقد تحدّث القرآن الكريم عن القوانين المدنية والقوانين الجزائية، وتحدّث فيما يتصل بالقوانين الدولية وكذلك تحدّث عن العبادات والأخلاق الفردية، وما ينبغي للإنسان عمله في دائرة العلاقات العائلية والزوجية وتربية والأبناء، والمعاملات والتجارة، إذاً فماذا بقي من الموارد خارج عن دائرة الدين الإسلامي، إنّ أطول آية في القرآن الكريم تتحدّث عن المعاملات والقرض والرهن، فلو أنّ الإسلام يعني هذه الأمور، ويعني ما ورد في القرآن، فكيف يمكن القول إنّه لا علاقة له بالحياة الاجتماعية للناس؟ فما هي الحياة الاجتماعية بعد كلّ ذلك؟ إذا لم تكن مسائل الزواج والطلاق جزءً من الدين،

وإذا لم تكن مسائل التجارة والرهن والبيع والربا ترتبط بأحكام الدين من جهة الحلال والحرام، وإذا لم تكن مسألة الولاية واطاعة أولي الأمر جزءً من الدين، إذاً فعن أي دين تتحدّثون؟

ألا يكون الغرض من كلامهم اضلال وخداع بعض الأشخاص الجهلاء الذين ينخدعون بمثل هذه الكلمات؟

الدين عبارة عن صبغة إلهيّة في حياة البشر: (**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللهِ صِبْغَةً...**)[١]، إنّ حياة الإنسان يمكنها أن تصطبغ بلون إلهي وبإمكانها أن تصطبغ بلون شيطاني، فلو كانت هذه الحياة مصطبغة بلون إلهي فهذا هو الدين، وهذا هو الإسلام، ولكن ربّما نبحث عن أننا كيف نفهم أنّ هذه الحياة لها لون إلهي أم لا؟ فينبغي أن نتوجه لمعرفة منابع الدين، ونحن لا نملك غير القرآن والسنّة والأدلة العقلية كمنبع للإسلام ومعرفته، ولكن إذا كان المراد من الدين هو ما ورد بيانه في القرآن والسنّة، وهو ما تدلّ عليه الأدلة وتعتبر أحد الطرق لمعرفة هذا

١ـ سورة البقرة، الآية ١٣٨.

الدين، وإذا كان الدين هو هذا، إذاً ينبغي أن نتحدّث عن هذه الأمور ونرجع إلى هذه المنابع والمصادر ليتبيّن لنا ما هو الشيء الذي نتحدّث عنه؟

إنّ إلقاء نظرة سريعة على الآيات القرآنية يثبت لنا أنّ الدين الوارد في القرآن الكريم، ويمثل القرآن مصدره الأصلي، لا يمكن أن يقع بعيداً عن المسائل السياسية والاجتماعية، إنّ منظومة القوانين والقيم غير الناظرة للموارد السياسية والاجتماعية لا ترتبط بالإسلام حتى إذا كانت زاخرة بالعبادة، فإنّها لا ترتبط بالإسلام، لأنّ الإسلام الوارد في القرآن الكريم يستوعب جميع هذه المسائل، ونحن ندافع عن مثل هذا الدين ونتحدّث عنه، وعلى هذا الأساس فإنّ أصل المسألة أن الإسلام مقترن بالسياسية، والسياسة أحد الأركان الأصلية في الإسلام، وهذا المعنى لا شك ولا شبهة فيه فيما لو كانت معرفة الإسلام بهذه الطريقة، أمّا لو كان الطريق لمعرفة الإسلام هو أن نرى ماذا يقول الكتّاب الاوربيون والأمريكيون، فهو إسلام آخر ولا نتحدّث عنه، ولا ندافع

عن ذلك الإسلام في أي وقت، الإسلام هو ذلك اللون الإلهي الذي يصبغ حياة الإنسان من عقائده إلى أخلاقه وإلى قيمه الفردية والاجتماعية وإلى حياته العائلية والسياسية إلى العلاقات الدولية...»[١].

وكما نرى في النص المذكور أعلاه والذي نقلناه بالتفصيل، توجد نظريات تؤكد بوضوح أنّ صاحب هذا الكلام لم يلتفت أبداً إلى معطيات فهم وتفسير النصوص ودور المفروضات المسبقة التي لا يستطيع أي مفسّر أن يغض النظر عنها في فهمه وتفسيره للنصوص الدينية، هذا المتحدّث يتصور أنّ النصوص الدينية تحتمل معنى واحداً فقط، وهذا المعنى هو الذي يتبادر إلى ذهن المفسّر من النص بشكل مباشر، مضافاً إلى أنّ كل ما ورد في القرآن والسنّة يمثّل الدين ولا أحد بإمكانه أن يتحدّث بغير ذلك، ولكن كلا هذين التصورين مجانب للصواب.

---

١ ـ محمّد تقي مصباح اليزدي، من خطبة له قبل صلاة الجمعة، نقلاً عن صحيفة رسالت، ١١ من شهر فروردين عام ١٣٧٧ هـ ش.

إنّ المتحدّث في هذا الكلام يؤكد مرات عديدة على أنّ ماهية الدين والإسلام يجب اقتباسها من القرآن وينبغي أن نرى ماذا يقول القرآن عن هذا الموضوع، ومن أجل معرفة مساحات الدين يجب الرجوع إلى القرآن والسنّة ونعرف مديات تدخل النصوص الدينية في أمور الحياة، وكأنّ خلافه النظري مع الآخرين أنّهم يقولون بعدم جواز الرجوع للقرآن والسنّة لتعيين مفهوم الدين ومساحات الإسلام، وأنّه بدوره يقول بلزوم الرجوع في هذا الموضوع للقرآن والسنّة، وهذا التصور غير صحيح بتاتاً.

دور القبليات في فهم النصوص

إنّ الموضوع الأساس في هذا البحث ليس تعيين معنى الدين ودائرته في نظر الوحي بحيث يجب الرجوع إلى الكتاب والسنّة، الموضوع الأساس يتلخص في أننا بدون أن نملك تصوراً وتوقعاً مسبقاً للدين والنصوص الدينية لا نفهم أي شيء من هذه النصوص ومنها معنى الدين ومساحته، إنّ إمتلاك تصورات ومفروضات مسبقة يعدّ شرطاً ضرورياً

لإيجاد الإرتباط بين المفسّر والنص الديني، ولهذه القبليات الفكرية دور لا يقبل الإنكار في فهم هذه النصوص، فلا يوجد ذهن فارغ عن هذه القبليات في أي وقت من الأوقات، إنّ هذه القبليات والمفروضات الذهنية موجودة دائماً في أذهان البشر وتلعب دوراً مهماً في رسم الفهوم الدينية، والمفسّر، بإمتلاكه رأس مال من هذه المفروضات والتصورات المسبقة عن حقيقة الدين ودائرته وما نتوقعه من الدين يتحرك نحو النص الديني ويستنطقه ثم يعود إلى النص مرّة أخرى بعد فهمه للنص بحمولة أكثر من السابق.

وهذا الذهاب والإياب يستمر ويتواصل وربّما تغيّرت القبليات الذهنية لدى المفسر من خلال هذا الذهاب و الإياب وهذا الدور الهرمنيوطيقي في حركة المفسّر، ولكن على أية حال لا يمكن تفسير النص إلاّ من خلال المفروضات والقبليات الفكرية في ذهن المفسّر[١].

---

١ ـ أنظر: فصل «معطيات فهم النصوص» من كتاب: هرمنيوطيقا القرآن والسنّة، للمؤلف.

وهذه هي النقطة المهمّة التي غفل عنها الكثيرون، فجميع الذين يعتقدون بالقراءة الرسمية للدين في مجتمعنا يتصورون أن المفسّر أو الفقيه يأتي إلى النصوص في الكتاب والسنّة بذهن فارغ وبدون أية مسبوقات فكرية ومفروضات ذهنية، وينبغي القول أنّ هذا المتحدّث لم يرد دائرة السجال والنزاع في الموضوع، فهو مع غفلته عن مورد النزاع يطرح المخالفين لنظريته بأنّهم يعتقدون بلزوم الرجوع إلى العقل أو المستشرقين لفهم الدين ومساحة الدين الإلهي بدلاً من الرجوع للقرآن والسنّة، وهذا التوهم باطل تماماً.

إنّ هذا المتحدّث وبسبب هذه الغفلة المدمرة يقول إنّ كلّ ما ورد في الكتاب والسنّة هو الدين، وأنّ جميع الأحكام الجزائية والسياسية وغيرها وردت في القرآن الكريم، وأنّ كلّ ما تدخل فيه النبي يمثّل مساحة الدين ودائرته.

ينبغي أن نطرح هذا السؤال على هذا المتكلّم: ما هو دليلك على اعتقادك بأنّ كلّ ما ورد في القرآن والسنّة هو الدين؟

وأنّ هذا المعنى ورد في الكتاب والسنّة؟ أين ورد مثل هذا النص في الكتاب والسنّة؟ وحتى لو ورد نص في هذا الموضوع فإنّ الطريق الوحيد لتفسير وفهم هذا النص يمرّ من خلال المسبوقات والمفروضات الذهنية، وهذا المدعى وهو أنّ كل ما ورد في الكتاب والسنّة، يمثّل «نظرية الإسلام» لم يقبله بعض كبار علماء الإسلام[1]، وفي

١ـ يقول الإمام الخميني (ره) في كتاب الطهارة، ج ٣، ص ٣٢٧: «ما هو معتبر في حقيقة الإسلام والقابل له يحسب مسلّماً عبارة عن القبول بأصل وجود الله وتوحيده والنبوّة ويحتمل دخول الاعتقاد بالآخرة أيضاً، أمّا سائر القواعد فهي عبارة عن أحكام الإسلام ولا دخل لها في أصل الاعتقاد بالإسلام، حتّى لو أنّ أحداً اعتقد بالأصول المذكورة أعلاه، ولكنه لم يعتقد بسبب وجود شبهات باحكام الإسلام، فهذا الشخص مسلم بشرط أن لا يؤدي عدم اعتقاده بالأحكام لإنكار البنوة، ولا يمكن أن لا يعتقد الفرد بجميع أحكام الإسلام ومع ذلك يعتقد بالنبوة، إذاً، إذا علمنا أنّه يعتقد بأصول الدين ويقبل إجمالاً بوجود أحكام للنبي ولكنه كان يشك في وجوب الصلاة أو الحج وكان يتصور أنّ الصلاة والحج كانا واجبين في أوائل الإسلام فقط، وغير واجبين في الأزمنة الأخيرة فهومن أهل الدين ولا يحسب غير مسلم، بل ثمة أدلة كافية تدلّ على كون مثل هذا الشخص مسلماً، وطبقاً لتلك الأدلة فإنّ كلّ من شهد الشهادتين فهو مسلم». ويضيف الإمام الخميني: «الانصاف أنّ دعوى أنّ الإسلام عبارة عن مجموعة ما ورد عن النبي من أحكام وعقائد، وأنّ عدم

هذا المدعى تمّ الخلط بين أمرين: الأمر الأوّل: وجود آيات وروايات تتحدّث مثلاً عن الأحكام الجزائية أو الأمور السياسية، والأمر الثاني هو أنّ هذه الأمور تعتبر جزءً من الدين وأننا يجب علينا في العصر الحاضر العمل بهذه الأحكام، والأمر الأوّل لا يقبل الإنكار ولا شك فيه، ولكن الأمر الثاني مجرّد ادعاء ونظرية خلافية تحتاج إلى إثبات[1].

نحن نطالب أصحاب القراءة الرسمية أن ينزلوا من منبر العتاب والتهديد ويجلسوا بتواضع مع الآخرين للبحث في المنهج الهرمنيوطيقي لفهم النصوص الدينية، فلا يمكن أبداً حلّ أي نزاع يتعلق بتفسير النصوص الدينية وتعيين معنى الدين ودائرته بدون الاستعانة بالبحوث الهرمنيوطيقية.

الالتزام ببعضها بأي سبب كان يستوجب الكفر، من جملة الادعاءات التي لا يمكن قبولها والتصديق بها».

١ ـ أُنظر: فصل «قبليات الفقهاء وثبات أو تغيير موضوعات الأحكام الشرعية، من كتاب «هرمنيوطيقاً القرآن والسنّة» للمؤلف.

إنّ السؤال الهرمنيوطيقي يعدّ أساس المسألة التي يواجهها أتباع جميع النصوص المقدّسة في هذا العصر، ولكن أتباع القراءة الرسمية يضعون هذا السؤال بين قوسين ويتحدّثون بشكل مباشر عن مضمون ما ورد في الكتاب والسنّة، ومعلوم أنّ الحديث عن معنى الكتاب والسنّة قبل الإجابة عن ذلك السؤال المهم غير ممكن، هذه هي المسألة التي سعيت من خلال تأليف كتابي «هرمنيوطيقا القرآن والسنّة» إدخالها في أجواء ومحافل العلوم الإسلاميّة.

إنّ المتحدّث الذي نقل هذه النظرية ونقدها قال في اجتماع عام آخر مؤكداً: «إننا نقبل تلك القراءة للإسلام التي قبلها الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) وبعدهم علماء وفقهاء الشيعة والسنّة على امتداد أربعة عشر قرناً الماضية» وسؤالنا في مقابل هذا الكلام هو: ما هو مفهوم هذا الادعاء؟ ففي الخطوة الأولى يجب معرفة مفهوم هذا الادعاء وعناصره بشكل دقيق، فماذا تعني القراءة؟ وماذا تعني قراءة الإسلام؟ وماذا يعني أنّ الأئمّة الأطهار

كانوا يملكون مثل هذه القراءة؟ وماذا يعني أنّ علماء وفقهاء الشيعة والسنّة كانوا يملكون مثل هذه القراءة؟ وكيف يتسنى لنا الحصول على قراءة الأئمّة أو علماء وفقهاء الشيعة والسنّة؟ وكيف نعلم بذلك؟ وما هو دور المفروضات الذهنية في معرفتنا هذه؟ فلو تقرر أن يجلس الطرفان للبحث والحوار في هذا الموضوع فينبغي أولاً الإجابة عن هذه الأسئلة، وحينها يتبيّن بوضوح أنّ مفهوم هذا الادعاء بأنّ «الأئمّة كانوا يملكون مثل هذه القراءة» أو «ما ورد في الكتاب والسنّة» هو مفهوم ملتبس وليس بيّناً وجلياً، فعندما نحلل مفهوم «القراءة» تبرز حينئذ الأسئلة الهرمنيوطيقية وتطفو على السطح، إنّ أنصار القراءة الرسمية يرون أنّ مثل هذه المفاهيم واضحة وبديهية بشكل كامل، ثم يقولون إنّ قراءة الآخرين تقع في مقابل الأئمّة الأطهار، وعلى ضوء ذلك يتمّ تحريف المسألة ولا يصل البحث والحوار معهم إلى نتيجة مطلوبة.

إنّ هؤلاء المفكّرين يبدأون كلامهم من المخزونات الفكرية في أذهان المسلمين

على إمتداد ألف وأربعمائة سنة والتي تراكمت تدريجياً على المدى الطويل، لا من المباديء والمقدمات والأدلة والعوامل والظروف التي تقترن وتمتزج بهذا المحتوى الذهني، فلو أنّهم أعلنوا بصراحة بأننا نقدّم إليكم نظرياتنا وآراءنا فقط وغير مستعدين للاجابة عن الأسئلة التي تتصل بهذه النظريات والآراء، ففي هذه الصورة يتبيّن إفلاس الجميع، ولكن الخطر المهم هو أنّهم باستخدامهم هذا المنهج في التعامل مع الآخرين، يقومون بشل وتجميد الفكر الديني، ويكون الدين عاملاً على اعاقة حركة التكامل المعنوي، والرشد الفكري، والتقدم الحضاري، وحلّ مشكلات الحياة في واقع المجتمعات البشرية، وبدلاً من أن يدخل الناس أفواجاً أفواجاً في دين الله، فإنّهم سيخرجون أفواجاً أفواجاً من دين الله، وبديهي أنّه لا يفرح لهذه النتيجة الخطيرة أصحاب القراءة الرسمية ولا المثقفون المتدينون، فالعلاج الوحيد لهذه المعضلة يكمن في طرح الأسئلة الهرمنيوطيقية الرئيسية «الأسئلة

المتعلقة بتفسير وتأويل النصوص» وليس في التغافل عنها وإلغائها.

هذه هي قصة أزمة القراءة الرسمية للدين في بلدنا، وأمّا كيفية ظهور هذه الأزمة فهو أنّ المؤسسين للقراءة الرسمية للدين ومن خلال تفكيرهم بالمصلحة السياسية مع اتخاذ مبان فاقدة للاعتبار العلمي ادعوا أنّ الإسلام يملك منظومات ثابتة في المجالات السياسية والاقتصادية والحقوقية وأنّ وظيفة الحكومة تطبيق هذه النظم «إجراء أحكام الإسلام» بين المسلمين، والإصرار على هذه الادعاءات أدى إلى معارضتهم لمشاركة الناس الفاعلة في الحقل السياسي ومخالفتهم للديمقراطية وإصدار فتاوى تبيح استخدام العنف في المجتمع، ومن جهة أخرى انكشف لأهل العلم والتحقيق عدم اعتبار تلك المباني، وبالنتيجة إمتدت الأزمة في جميع تفاصيل وأبعاد القراءة الرسمية للدين.

إنّ عملية السقوط في الأزمة في دائرة القراءة الدينية، نشأت من أنّ المتسببين لهذه الأزمة وضعوا ثقلهم في علم الفقه،

ومعلوم أنّ هذا العلم لا يتحمل أبداً هذا الثقل، لا من حيث المنهج، ولا من حيث الهدف والموضوع، هؤلاء بطرحهم لهذه المسألة ذكروا ادعائين باطلين، وذلك من أجل الاستمداد من الفقه حسب الظاهر للاستجابة لمسائل الحكومة والسياسة وإدارة البلاد، وتحت هذا الغطاء خلقوا عوامل هذه الأزمة.

إنّ دائرة الأحكام الفقهيّة محدودة تقريباً بما ورد في كتب الفتاوى والرسائل العملية للفقهاء إضافة إلى بعض المسائل التي تتعلق بأبواب القضاء والمقررات الجزائية وبعض المسائل الأخرى التي يصطلح عليها في الفقه بـ «المسائل المستحدثة» وعندما نقول: بعض مسائل القضاء، فذلك بسبب أنّ مسائل القضاء والعقوبات في مجمل القوانين الموضوعة يبلغ أضعاف ما ورد في كتب الفتاوى الفقهيّة فيما يتصل بهذه المسائل، مضافاً إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ هذه الفتاوى تبيّن ضعفها وقصورها في ساحة التحديات يوماً بعد آخر، وبالتالي لزوم وضع قوانين جديدة في هذا الشأن، وكمثال على

ذلك ما تبيّن أخيراً من عدم التناسب الشديد مع مقتضيات العصر في نظام المحاكم العامة في ايران.

الدين أرحب وأوسع من علم الفقه

إنّ مساحات الدين ودور الخطاب الديني المهم مسألة مهمّة أخرى أرحب وأوسع بكثير من الأحكام الفقهيّة، وسيادة الفقه والأحكام الفقهيّة على الدين يعني تحنيط وتجميد روح الدين وتجفيف جذور الإحساس الديني، والتجربة الدينية والخطاب الديني من شأنهما تقوية وتعميق الاحساس الديني وتغذية القيم الأخلاقية واضفاء المعنى على حياة الإنسان، وهذه الأمور تعتبر من أهم وظائف الدين في حياة البشر، وهذه الوظيفة للدين تلعب دوراً مهمّاً جدّاً في المجتمعات النامية والمتقدمة وينبغي الاهتمام بها بشكل جاد، فالدين هو الذي يستطيع أن يرسم الهدف للمجتمعات البشرية المتحركة في خط التنمية والتطور التي تتحرك بدون هدف واضح لها، أو يستطيع ضبط هذه الحركة المتطورة بحدود معقولة وصحيحة

من خلال اضفاء معنى لحياة الإنسان وإنقاذه من الأزمة المعرفية التي يمرّ بها، أو يجعل هذه الأزمة قابلة للتحمّل، مضافاً إلى ذلك يستطيع الدين في المجتمعات التي تعيش ثقافة دينية كمجتمعنا، العمل على إبعاد شبح استخدام العنف وآليات الجبر والإكراه في مجال قبول الدين وعقلنة الخطاب والفكر الديني من جهة، ويدفع الإنسان إلى تكريس الاحساس الديني في واقعه النفساني وتعميق التجربة الدينية في قلبه من جهة أخرى كما ورد هذه المعنى في أدبيات الدين، وبالتالي يستطيع تغذية المجتمع الذي يسعى نحو التنمية والتقدم في ركب الحضاري بالزاد المعنوي ويعرّفه على إنسانية متعالية تتضمّن قيم الجمال والخير والصلاح.

مسؤولية رجال الدين!

نحن نملك في أدبياتنا العرفانية والإنسانية القديمة رؤى ومفاهيم غنية جدّاً في هذا الموضوع، وبذلك يستطيع علماء الدين في مجتمعنا، من خلال تحرير

القراءة الدينية من هذه الأزمة والاضطراب المزمن التي ابتليت به، أن يلعبوا دوراً مهمّاً جدّاً في هذا الشأن وينفخوا بالمجتمع روح المعنوية والأمل على كافة المستويات، وبالتالي إشباع روح الإنسان المعاصر بخطاب الرحمة الإلهيّة، هؤلاء العلماء ورجال الدين يستطيعون دوماً ومن موقع الخطاب المعنوي، مراقبة حركة التنمية والتقدم في واقع المجتمع الإسلامي، ويتحركوا لدراسة ونقد تأثير هذه الحركة المعاصرة على إنسانية الإنسان في كلّ مرحلة من مراحلها، وهذا العمل يجب أن ينطلق بأدوات نقد حركة التنمية والتقدم من مواقع علم الانثربولوجية «علم الأنسنة»، لا من موقع إدارة المجتمع على أساس أحكام علم الفقه، إنّ المسؤولين على عملية التنمية في مجتمعنا يجب أن يقوموا بوظيفتهم في هذا المجال، وعلماء الدين أيضاً يقومون بوظائفهم الدينية، إنّ نقد الحياة الجديدة للمجتمعات البشرية التي تتحرك في خط الحداثة ومن موقع الخطاب الديني، إنّما يكون صحيحاً وعلى أساس «شمولية

الدين» بمعنى أنّ الدين ينظر إلى «المعنى» للحياة، وبذلك نحصل على معنى معقول ومقبول لمقولة أنّ الإسلام لكافة مناحي الحياة.

دور الدين في ترشيد المعنوية

وقلنا إنّ وظيفة علماء الدين أن ينقلوا للناس خطاب الدين المعنوي ويرشدونهم إلى القيم الفاضلة والإنسانية المتعالية، ولكن ما هي هذه الإنسانية المتعالية؟

إنّ كلّ إنسان يتعلق قلبه بشيء معين، وعندما يرى أنّ هذا الشيء يواجه الخطر فإنّه سيدافع عنه، والإنسان المتدين الذي يتعلق قلبه بالدين ويمثّل الدين وجهاً من وجوه حياته، فإنّه يعيش الهاجس والقلق على هذا الدين، لأنّه يجد في الدين جواباً عن بعض الأسئلة الوجودية التي يعيشها في ذهنه وقلبه، وبذلك يجد المعنى لحياته، ومثل هذا الشخص لا يستطيع الحياة في أي محيط ثقافي آخر، بل يسعى دوماً إلى البحث عن المحيط والثقافة الاجتماعية التي تساعده لإيجاد معنى لحياته، لأنّ

حياة الإنسان ومعناها لا يتحركان في فراغ، فالإنسان يعيش الإرتباط دوماً مع محيطه وأقرانه وثقافته، ومثل هذا الإنسان يتحرك دوماً على مستوى فهم وتفسير الوقائع الموجودة حوله، لأنّه لا يريد أن يعيش مسجوناً في أي مكان ويرى أنّ جميع آلامه ومعاناته ناشئة من كونه يعيش في سجون مختلفة: سجن اللغة، المجتمع، البدن، التاريخ، وبناءً على ذلك فالدين يهدف إلى إحداث نقب أو ثغرة في هذه السجون «على حدّ تعبير جلال الدين الرومي» وليرتقى بالإنسان إلى آفاق أرحب في حركة الحياة.

إنّ العثور على معنى للحياة والتدين للإنسان يكمن في هذه الحقيقة، فمثل هذا الإنسان سوف يرى في ظلّ بعض الظروف الاجتماعية أنّها مساعدة لفتح هذه الآفاق الجديدة وثمة ظروف أخرى على العكس من ذلك، إذاً فالإنسان، باللحاظ الوجودي لا باللحاظ النظري والعقلاني، يعيش ظروف اجتماعية متفاوتة وقيم مختلفة وسوف يسعى، شاء أم أبى، لزيادة الظروف المساعدة والتقليل من الظروف غير

المساعدة، وبذلك يحصل على فضاء متجانس ومتناغم مع طموحاته ورغباته الروحية، وهذا العمل إنّما يقوم بها من جهة كونه إنساناً، وهذه بمثابة رسالة، ولا يعني هذا العمل الحركة من موقع الأنانية والذاتية، ومثل هذا الإنسان يملك أُفقاً أعلى ممّا يراه الآخرون ويريد أن يعيش في محيط متناسب مع ذلك الأُفق، ويحقق في ذاته الإنسانية المتعالية، إذاً فبهذا المعنى يتحرك من موقع الدفاع عن الدين وحفظه.

إنّ العقلانية الدينية لدى هذا الإنسان هي عقلانية تفسيرية «هرمنيوطيقية» وتتضمّن في باطنها نقداً لهذه المقولة، وذلك أنّ أي قضية لا يمكن أن تعتبر بياناً نهائياً للأمر المتعالي والحياة الدينية له تمثّل حركة دائمة من تفسير مظاهر الأمر المتعالي «الذات المقدّسة»، ومثل هذا الإنسان يجعل من العقلانية أداة ووسيلة لإدارة حياته الدنيوية فقط لا لغرض التدين المحض، فدفاع هذا الإنسان عن الدين هو دفاع عن عقلانية تفسير

الدين والقيم الوجودية التي تحقق لهذا الشخص إنسانيته المتعالية.

مثل هذا الإنسان في الحقيقة إنّما يدافع عن إنسانيته المتعالية، يعني يدافع عن نمط حياة إنسانية ومعنوية، ومن هذه الجهة فإنّ سعيه في مجال العمل السياسي أيضاً ينتهي إلى تحكيم القيم الأخلاقية أيضاً.

مثل هذا الإنسان يدافع عن كل قيمة تنسجم مع هذا النمط من الحياة، ويرفض كلّ قيمة لا تنسجم مع هذه الحياة المعنوية، وهذه القيم المعنوية لا يمكن إثباتها بآليات الاستدلال والبرهان النظري بل هي حركة وعمل في طريق الإيمان، وبعبارة أخرى أنّ الإنسان الذي وصل إلى هذه المرحلة، لا يستطيع أن يعيش مع أي نوع من القيم، بل يعيش فقط مع قيم خاصة، فالمسألة لا تكمن في قبوله لهذه القيم بعقلانيته الانتقادية، بل بانسجامه الوجودي مع هذه القيم والذي أدى إلى قبوله لها.

موقع التراث من التجديد

وعلى ضوء ذلك لا يمكن إقامة البرهان على هذه الحقيقة، وهي أنّ الإنسانية المتعالية كيف ومن أي منبع يحصل عليها الإنسان، فالإنسان يجب أن يمرّ بتجربة لهذه القيم، وفي مقام التجربة ثمة منابع متعددة للوصول إلى الإنسانية المتعالية، والشيء المهم هنا أنّ التراث الديني لكلّ فرد يلعب دوراً مهماً في عملية الاتصال والارتباط بتلك المنابع المعنوية، فالإنسان يتحرك على مستوى شقّ طريقه بأدوات التراث الديني ولا يمكن الخروج نهائياً من التراث الديني بشكل كامل، مثلاً أنا مسلم أعيش في هذا القرن وعندما أرجع إلى الوراء أرى أنّ لغتي الدينية أسسها نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله)، ومؤسسو الأديان يتسمون بالأهميّة من هذه الجهة، وهي أنّهم أوجدوا خطاباً دينياً في مقطع خاص من التاريخ، وفي ذلك المقطع الخاص بدأوا بطرح بحوث دينية.

مثلاً فيما يتصل بالبحوث والمناقشات التي طرحها نبي الإسلام مع أُمّته تولد من ذلك تراث الإسلام، وأنا بدوري ارتبط بهذا التيار من السجال والحراك الديني الذي

امتد بعد رحلة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) على مساحات التاريخ وكل شخص مسلم ساهم في بسط وتفعيل هذا الحراك الديني، فثمة أشخاص من قبيل: العطار، الرومي، حافظ الشيرازي، ترعرعوا وعاشوا في دائرة هذا التراث الديني وعملوا على تعميق وتفعيل هذا الحوار الديني، والشخص الذي يعيش حياة مسيحية وفي تراث الدين المسيحي فإنّه يتحرك في فكره وسجاله الديني من خلفية تعاليم الانجيل وسيرة المسيح (عليه السلام)، وتاريخ الإنسان المسيحي يختلف عن تاريخي كمسلم، ومن هذه الجهة لا أستطيع أن أعيش تجاربه الدينية، وهو أيضاً لا يستطيع أن يعيش تجاربي الدينية، فالتراث مهم من هذه الجهة، ولا يمكن نفي ورفض التراث بشكل مطلق والتوجه صوب التجديد الديني، وفقط من خلال التعامل مع هذا التراث يمكننا التحرك في خط التجديد الديني، وهذا لا يعني التوقف والجمود على عتبة الماضي وعلى المفاهيم القديمة، بل المراد أننا ومن خلال التعامل والتواصل مع تراثنا الديني، نستطيع خلق مفاهيم جديدة

تتناسب مع واقع الحياة المعاصرة، إذاً فإيجاد الإرتباط لكل فرد مع منبع الإنسانية المتعالية لا يتيسر إلاّ من خلال التواصل والسجال مع التراث الديني.

___

القسم الثاني

المفاهيم السياسية الجديدة والتراث الإسلامي

(١)

ظهور «الحقوق الأساسية»
في القرون الحديثة وفقدانها في التراث الإسلامي

إنّ البحوث الجديدة في دائرة الحريات السياسية والاجتماعية في عالمنا المعاصر لها تاريخها الخاص وتعود جذورها إلى تحولين تاريخيين وقعا في القرون المتأخرة في بلاد الغرب، وهذان التحوّلان التاريخيان عبارة عن:

١. التحوّل في فكر الإنسان الغربي.

٢. التحوّل في دائرة العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية للإنسان الغربي.

أمّا التحوّل الذي أصاب الفكر الجديد فعبارة عن: تحرير الفكر من مقولة «الوجود» كما طرحها الفلاسفة، فالفكر

قبل ديكارت كان ناظراً إلى الوجود والفلسفة عبارة عن: «فلسفة معرفة الوجود»، حيث كان موضوع الفلسفة «معرفة الموجود» وأحكامه وعوارضه بما هو موجود، وعلى هذا الأساس فـ «الحق» عبارة عن «الوجود» والباطل عبارة عن «العدم»، و«الحقيقة» هي القضية التي تحكي عن الموجود وعوارضه، ومنذ عصر ديكارت طرحت مواضيع فلسفية جديدة، وانفصل التفكير عن الوجود، وصار الفكر متعلقاً بالتفكر نفسه، فالإنسان يبدأ في عملية التفكير من الفكر نفسه، ومنذ ذلك الوقت بدأ الإنسان يفكّر في مجالات الفكر دون أن يكون له معيار ثابت وحتمي ونهائي لمعرفة صحة أو سقم القضايا المعرفية، التفكّر بذاته يجب أن يكون معيار الحق والباطل، والحقيقة والخطأ يقعان في دائرة القضايا الفكرية، وهذا النمط الجديد من التفكير يروم تسويغ وتصحيح المعرفة بالمعرفة نفسها، وبظهور هذا المنهج الفلسفي برز تحوّل أساسي في التفكير والذي يطلق عليه بتحرير الفكر من قيود الوجود.

وهذا التحرر في الفكر يعني عدم وجود أي معيار معين سلفاً لصحة وسقم الأفكار فلا يوجد مضمون للفكر سلفاً، فعندما تسمح للفكر بتعيين معيار الحق والباطل، فأنت في الواقع توجد الأرضية للتعددية المعرفية، «البلورالية»، وفي هذه البلورالية المعرفية يمكن للحقيقة أن تكون متعددة، والبلورالية المعرفية في الحقيقة وليدة هذا التحوّل الذي وقع في عملية التفكير، وهذا التيار أو المنهج الفكري تقدّم في القرن العشرين خطوة أخرى وأبدع فلسفة التحليل اللساني «الفلسفة التحليلية» وفي هذه الفلسفة أصبح التفكّر ناظراً إلى اللسان واللغة.

والنوع الآخر من التحوّل الذي وقع في الغرب، اهتزاز وإنهيار دعائم وأركان النظم الاجتماعية التي كانت موجودة في الغرب، فالنظم الاجتماعية كانت موجودة في تلك المجتمعات بصورة تاريخية وتقليدية، وتعتبر على هذا المبنى من الأمور الطبيعية، فجميع الحالات الموجودة في المجتمع ينظر إليها على أساس أنّها من النظم الطبيعي والتي بهذا التحوّل

انحرفت عن منظومة الخلقة وينبغي إجراء بعض الإصلاحات عليها لإعادتها إلى وضعها الطبيعي بما يتناسب ومكانتها في نظام العالم أو نظام الخلقة، وهذه الرؤية هي التي نعبّر عنها بالوضع الطبيعي للنظام الاجتماعي، ومنذ أن تعرضت هذه الرؤية إلى الاهتزاز والإرباك، فإنّ الأفكار والرؤى الفلسفية والمعرفية لتلك النظم الاجتماعية في بلاد الغرب تعرضت للإنهيار أيضاً، وبعد إنهيار النظم الاجتماعية التقليدية، تولى الفلاسفة وعلماء السياسة وفلاسفة الحقوق والأخلاق دراسة هذا الموضوع، وهو: ما هو نمط النظام الاجتماعي الذي ينبغي أن نعيش فيه، وعلى أي معيار يتمّ صياغته؟ وكيف ينبغي أن تكون المنظومة الاجتماعية؟

والسبب في هذا البحث والسجال الجديد في عالم السياسة هو أنّ تلك النظم الاجتماعية، والتي كان الناس يتصورون أنّها طبيعية ويعيش جميع الأفراد في ظلّها، أُصيبت بالضعف والاهتزاز ولم تتمكن من الدوام والاستمرار، وبالتالي يجب على المفكرين ومن خلال بحوثهم الفلسفية،

إبداع قيم وقواعد فلسفية يستطيع المجتمع الاعتماد عليها ليحفظ له تماسكه وقوامه، لأنّ المجتمعات البشرية لا تستطيع الدوام والاستمرار بدون وجود سلسلة من القيم الدستورية التي تتصل بالحياة السياسية والاجتماعية، والتي تمثّل الأركان الأصلية للمنظومة الاجتماعية في واقع الحياة.

حرية الإرادة والقانون الأخلاقي

وفي ظلّ هذا الحراك، برزت إحدى المسائل المهمّة إلى الضوء وأضحت مورد اهتمام المفكرين، وهذه المسألة هي الحرية الباطنية للإنسان، وهذه أهم مسألة في هذا الباب التي أظهرت نفسها واستدعت الاهتمام الخاص بها، وهي أنّ إرادة الإنسان حرة أم مجبورة؟ وهذا الموضوع المهم وقع مبنى وأساساً لبحوث فلسفية في مجال حقوق الحريات وحقوق المواطنين والحقوق الاجتماعية، وعلى هذا أساس تقرر أن يكون الإنسان موجوداً حرّاً، وعلى أساس هذه الحرية فإنّه يملك حقوقاً معينة، والمراد من هذه الحرية حرية الإرادة،

وهنا يثار هذا السؤال: أساساً هل هناك معنى للإرادة الحرّة؟ وإذا كان لها معنى فما هو؟

وأحدى النظريات الشائعة في هذا الباب، نظرية «كانت» الذي يقول: إنّ حرية الإرادة في الإنسان إنّما تكون قابلة للتصور فيما إذا كان هناك قانون عقلائي ــ أخلاقي، فإذا كان للقانون العقلائي ــ الأخلاقي وجوداً، فيمكن الحديث عن الإرادة الحرة للإنسان، وأمّا إذا لم يكن هناك مثل هذا القانون، فلا يمكن الحديث عن حرية إرادة الإنسان.

إنّ حرية إرادة الإنسان في نظر «كانت» مرتبطة بالقانون الأخلاقي، فبما أنّ الإنسان في نظر «كانت» يستطيع تشخيص الوظيفة الأخلاقية له، فإنّ إرادته الناظرة إلى هذا القانون تتمتع بنعمة الحرية، فالحرية المرتبطة بالقانون الأخلاقي تعدّ أساساً ومبنى لثلاثة أنواع من الحقوق للإنسان، الإنسان الذي يعيش في عمق المجتمع والتاريخ لا الإنسان الفلسفي الموجود في أذهان الفلاسفة.

الحقوق الجديدة للإنسان المعاصر

وهذه الفئات الثلاث من الحقوق عبارة عن:

١. حقوق الحريات السياسية.

٢. حقوق المواطنة وكون الفرد مواطناً في مقابل الحكومة.

٣. الحقوق الاجتماعية لكل فرد من جهة أنّه عضو في المجتمع، ونحن نطلق على هذه الحقوق من الفئة الثالثة، الحقوق التي تستدعي الحد الأدنى من الحياة والمعيشة اللائقة بالإنسان، أمّا حقوق المواطنة فهي بدورها حقوق المشاركة والفاعلية والتي تستدعي أن يكون لكل فرد حصة في إدارة المجتمع بوصفه مواطناً، أمّا حقوق الفئة الأولى فهي التي نسميها بالحريات السياسية «لأنّ حرية التعبير، الحرية الدينية، حرية العمل والكسب هي من الحقوق التي تتعلق بالإنسان من جهة كونه إنساناً».

هذه الفئات الثلاث من الحقوق، تمثّل الحقوق التي نشأت وتولدت بعد ظهور تلك التحوّلات الفكرية والاجتماعية التي سبق بيانها في بلاد الغرب، وفي مجال

الليبرالية التقليدية فإنّ الحقوق من النوع الثالث، يعني حق الاستفادة من الحدّ الأدنى للإمكانات المادية والمعنوية للحياة الإنسانية، لم تكن مطروحة في السابق، ولكن الليبراليين اليوم يقولون إنّه لا ينبغي التضحية بهذه الفئة من الحقوق لحساب الفئة الأُخرى، وأنّ جميع هذه الأنواع الثلاثة للحقوق يجب الاعتراف بها رسمياً.

إنّ هذه الفئات الثلاثة من الحقوق منبعثة من القواعد الدستورية والقضايا الفلسفية، فمقولة أنّ الإنسان يجب أن يتمتع بحقوق «الحريات»، وحقوق المواطنة، وحقوق كونه عضواً في المجتمع تعتبر دستوراً فلسفياً، وليست المطالبة بهذه الحقوق ناشئة من الواقع المحض، إنّ كلّ هذه البحوث تعتبر من جهة دستوراً فلسفياً، ومن جهة أخرى تحليلاً فلسفياً، مثلاً مقولة أنّ الإنسان يملك حق الحرية أم لا، فلو قمنا بتحليل حق الحرية، فإنّه ينقسم إلى عدّة أنواع من الحريات «الحرية الشخصية، حرية العقيدة، حرية الوجدان، حرية التعبير، حرية الدين،

حرية التجمعات، وتشكيل الأحزاب والاصدارات والمطبوعات وما إلى ذلك»، أما ما هي حقوق المواطنة وما هو مفهوم المواطن؟ وكذلك ما هي حقوق كون الإنسان عضواً في المجتمع؟ ولماذا يجب أن يتمتع الإنسان في داخل فضاء المجتمع بالحدّ الأدنى من الإمكانات اللائقة بحياة الإنسان؟ هذه كلها بحوث فلسفية، النقطة المهمّة جدّاً هنا هي أنّ جميع هذه البحوث الفلسفية الجديدة ترتبط بالحياة الاجتماعية للإنسان وناظرة إلى كيفية رسم العلاقة بين أفراد المجتمع وكيف يتمّ تنظيم بنية المجتمع والحكومة والسياسة بغض النظر عن السعادة المعنوية للإنسان وارتباطه بخالقه كما هو الحال في بحوث الدين والإلهيات.

البحث الآخر، إذا قبلنا بهذه الفئات الثلاث للحقوق، فأي مؤسسة اجتماعية بإمكانها تأمين هذه الحقوق؟ لابدّ من وجود منظمة فاعلة تستطيع أن تؤمن للإنسان هذه الحقوق في واقع الحياة، وهذا الموضوع يمثّل بحثاً فلسفياً آخر غير البحث الفلسفي الأوّل.

جواب الليبرالية والاشتراكية!

وفي مقام الجواب عن السؤال الفلسفي الثاني، تتجلى الفاصلة بين الليبرالية والاشتراكية، فالليبرالية تقترح نمطاً من النظام الاجتماعي وهو «المجتمع المفتوح»، وتقول إنّ هذا النمط من التنظيم الاجتماعي يؤمن بشكل أفضل تلك الفئات الثلاث من الحقوق للإنسان، أمّا الاشتراكية فتقترح نمطاً آخر من التنظيم الاجتماعي، فالليبراليون يعتمدون أساساً على حرية الفرد، أمّا الاشتراكيون فيعتمدون على التوزيع العادل لفرص العمل والإمكانات بين أفراد المجتمع، وفي العقود الأخيرة تبيّن أنّ التفاوت بين الليبراليين والاشتراكيين في كيفية ونوع التنظيم الاجتماعي قليل جدّاً، وفي الحقيقة أنّ الاشتراكية وكذلك الليبرالية تشكوان من وجود نقاط ضعف وقصور في كلتا النظريتين، ممّا تسبب في ظهور عدّة نظريات تهدف إزالة هذه النواقص، وتقترح نظام اجتماعي يملك نقاط القوة في كلا هذين التيارين والمذهبين وخالية من

معايبهما، فيتمّ جمع هذه الفئات الثلاثة من الحقوق فيها بحيث لا يتمّ التضحية بكل واحد منها لحساب الأخرى، وفي بدايات ظهور الاشتراكية لم يكن ثمة اهتمام وتوجه إلى الحريات السياسية، وفي مطلع الليبرالية التقليدية لم يكن ثمة اهتمام بالنوع الثالث من الحقوق، أي حقوق كون المواطن عضواً في المجتمع، ولكننا نعيش مرحلة جديدة يهتم فيها المفكرون وفلاسفة العصر الحديث بكلّ هذه الفئات الثلاث من الحقوق وضرورة عدم التضحية بأحدها لحساب الأخرى.

خصوصيات المجتمع الليبرالي

يقول الليبراليون إنّ المنظومة الاجتماعية التي نقترحها تمتاز بثلاثة معالم أو خصوصيات:

الأولى، التفكيك بين المجتمع والسلطة، فالسلطة تتولى فقط تنظيم الحريات، وهذه الحريات يجب أن تتحرك في الواقع الاجتماعي من مواقع المنافسة فيما بينها، والاقتصاد والثقافة يجب أن يكونا بيد المجتمع لا بيد السلطة.

الخصوصية الثانية، تأسيس الحكومة والسلطة والعمل السياسي على أساس القانون، فالسلطة يجب أن تكون سلطة القانون في مرحلة التأسيس وفي كيفة العمل والتخطيط، والسلطة يجب أن تكون تابعة للقانون والقانون هو الذي يتولّى وضع آليات معينة لضبط السلطة والحكومة.

الخصوصية الثالثة، أنّ مؤسسة الحكومة أو جهاز السلطة يجب أن يكون منتخباً من قِبل الناس، وفي الحقيقة أنّ الناس ينبغي أن يستلموا مقاليد الحكم «المنهج الديمقراطي».

وطبعاً فقد حدثت تعديلات في الليبرالية الجديدة مضافاً إلى ما ذكر أعلاه، فالليبراليون وافقوا على منح السلطة صلاحيات ومسؤوليات أكثر من السابق لضمان حفظ الفئات الثلاث من الحقوق الإنسانية ولا تقتصر مهمتها على تنظيم الحريات في واقع المجتمع، حالياً فإنّ مسؤولية السلطة والحكومة لا تنحصر في دائرة حفظ الحريات، بل حفظ الحد الأدنى من الحقوق المادية والمعنوية لأفراد المجتمع وتأمين مقدمات ووسائل نيل هذه الحقوق.

والاشتراكيون كانوا يقترحون في السابق تنظيماً اجتماعياً تكون فيه الحريات السياسية صورية ويؤكدون أكثر على انتفاع الأفراد من حقوقهم في حياتهم الاجتماعية، ولكن كما أسلفنا أنّ الاشتراكيين الديمقراطيين في العصر الحاضر يؤكدون كثيراً على حقوق الحريات رغم اعتمادهم في الأساس على الحقوق الاجتماعية والتقسيم العادل لفرص العمل والإمكانات بين أفراد المجتمع، ومن هذه الجهة فإنّ الحكومة تتدخل أكثر في مجال الاقتصاد والثقافة.

أصل العدالة في النظام السياسي

اليوم نرى أنّ رؤية الليبراليين وكذلك رؤية الاشتراكيين الديمقراطيين في مجال توضيح وتفسير تلك الفئات الثلاث من الحقوق المتعلقة بالحرية، المواطنة، العدالة الاجتماعية، فيها الكثير من الادغام والإرتباط الوثيق في مجال تفسير السلطة من جهة، والنظريات المتعلقة بالعدالة من جهة أخرى، حالياً وفي مجال العلوم السياسية تبرز أهمية هذه

المسألة أكثر من أي وقت آخر، وهي أنّ الشكل الظاهر لديمقراطية الحكومات لا ينبغي أن يكون معيار الحكم النهائي في مجال نوع الحكومة، المهم أن يتبيّن وجود ثلاثة مراكز أصلية في كل المجتمع «اتخاذ القرارات الأساسية» و«تنفيذ هذه القرارات» و«الضبط السياسي للسلطة» وماذا سيكون حال هذه المراكز الثلاثة؟ هل يكون إعمال السلطة الحكومية بواسطة المؤسسات الرسمية الحكومية وبشكل علني وشفاف ويتناسب مع صلاحيات الحكومة، أو بواسطة المراكز والمؤسسات غير الرسمية وغير المسؤولة ويكون العمل الحكومي خلف الستار؟

إنّ الأصل والدستور العام في هذه البحوث، أنّ توزيع السلطة والقدرة في النظام الاجتماعي يجب أن يرتكز على أصل العدالة، وفي هذا المورد فإنّ بحث العدالة أهم موضوع في مجال العلوم السياسية، وبذلك يطرح هذا الموضوع المهم، وهو أنّ العدالة فقط هي التي تتولى تحديد حريات الأفراد، وليس أي أصل آخر وليس من خلال مذاق الأشخاص أو صلاحيات

المسؤولين في السلطة، ومن هنا نرى على إمتداد التاريخ أنّ هذه الفكرة مقبولة دائماً وهي أنّ حقوق الحريات لا يمكن أن تكون منفلتة وغير محدودة ويجب تعيين حدود خاصة لها، ولكن في الماضي كان الحكّام أو التراث الديني وغير الديني هو الذي يعين هذه الحدود، واليوم فإنّ تعيين هذه الحدود للحريات يجب أن ينطلق من تعريف العدالة في النظام الاجتماعي.

حالياً نرى أنّ الدستور في كلّ بلد يختزن في ثناياه موضوع حقوق الإنسان والعدالة، وبعبارة أخرى إنّ القانون الأساسي يجب أن يتضمّن «عدالة حقوق الإنسان»، والقانون الأساسي في الجمهورية الإسلاميّة في ايران بدوره غير مستثنى من هذا الأصل الكلي.

وهنا نؤكد على أنّ علماء الدين يجب أن يجتنبوا خلط الأوراق الخطير في هذا الموضوع، وذلك بخلط حقوق الله مع حقوق الإنسان، أو حقوق الناس فيما بينها في واقع الحياة الاجتماعية.

إنّ بحث حقوق الحريات وحقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية «حقوق الإنسان» والعدالة تتعلق بالفلسفة العملية وفي

مساحات علاقة أفراد المجتمع فيما بينهم لا في مجال علاقة الإنسان بالله تعالى، وحقوق الإنسان والعدالة تبتني على حقوق أفراد البشر فيما بينهم وفي مساحات الحياة الاجتماعية وحدود العدالة لا في مجال حقوق الإنسان في مقابل الله تعالى، مثلاً في مسألة حقّ حرية الدين والمعتقد، فليس الكلام هل أنّ الإنسان مجاز في مقابل الله تعالى باتخاذ عقيدة الالحاد وانكار وجود الباري تعالى، أو له الحق في تغيير دينه؟ «وهذا البحث بحث كلامي ولا يرتبط بعالم السياسة والفلسفة العملية» أمّا محتوى بحث حرية الدين وحرية البيان في عالم السياسة: هل أنّ الإنسان مجاز في مقابل سائر أفراد المجتمع والحكومة أن ينكر وجود الله أو يبدل دينه؟ فإذا منح هذا الحق للإنسان فهذا يعني أنّ أفراد المجتمع أو الحكومة ليس لهم الحق في التدخل في دين الأفراد لا أنّ الله تعالى لا يحق له مؤاخذة الإنسان على هذا العمل.

إنّ مواضيع حقوق الإنسان، العدالة والليبرالية والاشتراكية وأمثال ذلك، كلها تهدف لتقديم إجابة عن هذا السؤال،

وهو: ما هي حقوق الإنسان في الدائرة الاجتماعية وفي مقابل الآخرين، وما هي حدودها؟ ومن هذه الجهة فإنّ جميع هذه البحوث تتعلق بفلسفة الحقوق والعلوم السياسية لا علم الكلام والإلهيات.

ما هو الأساس للنظام الاجتماعي: الفقه أم الفلسفة؟

هنا نصل إلى المقطع الثاني من البحث، فالمسألة الأصلية لنا نحن المسلمين في هذا العصر أن نقرر ما هو موقفنا من فلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق والعلوم السياسية وكيف نقيم علاقة ورابطة بين هذه العلوم والمعارف؟ هل نريد نظاماً اجتماعياً يقوم على أساس النظريات الفقهية المستنبطة، أو على أساس البحوث العقلانية، الفلسفية، السياسية، أو يقوم على أساس ترتيب وتلفيق فيما بينهما؟ وهل أنّ هذا الترتيب يمكن أن يكون له معنى معقولاً؟ هذه أسئلة وعلامات استفهام أساسية في مجال الفكر والنظر والتي يجب البحث فيها ودراستها من موقع العمق.

هل أنّ المسلمين مستعدون في مجال كيفية صياغة النظام الاجتماعي، لقبول نتائج البحوث الفلسفية والعلمية حول السلطة والعدالة وبالتالي يقومون بتدوين دستورهم على أساس مباني النظريات الفلسفية والعلمية ويعملوا في مجال تفسير هذه القوانين بهذه المنهجية؟ هل أنّ المسلمين مستعدون لتعيين وتشخيص المسائل والبحوث والموضوعات السياسية على أساس الفلسفة والعلم؟

إنّ بعض علماء الدين في مجتمعنا يدرسون هذه المسائل في دائرة بحوثهم الفقهية أو الكلامية ولكنهم يضعون لها عنوان الفلسفة السياسية في الإسلام.

ومن هذه الجهة نقول إنّ ادراج البحث الفقهي أو الكلامي تحت عنوان فلسفة سياسية هو خلط أوراق خطير، فالبحوث الفقهية والكلامية لا تستطيع الإجابة عن الأسئلة الفلسفية السياسية في هذا العصر.

ولعل بعض الأشخاص يقولون إننا نحن المسلمين لا نواجه أسئلة فلسفية وعلمية في مجال الحكومة والنظام السياسي،

ونكتفي بما ورد فقط في الفقه وعلم الكلام، لأنّه لابدّ أن يتولى شخص معين أمر الحكومة في المجتمع، وعلى الآخرين الحركة في مقام الامتثال والطاعة، وكلا هذين الأمرين، أي الحكومة والرعية، والأمر والامتثال هي من جملة أعمال المكلّفين، إذاً يجب تعيين التكليف لأفعال المكلّفين من خلال الفقه وعلم الكلام وتنتهي المسألة، وأساساً يجب أن ننظر إلى مسألة الحكومة من هذا المنظار لا من منظار الفلسفة والعلوم.

هل ثمة فلسفة سياسية في القرآن؟

إنّ هؤلاء الأشخاص يعتقدون بنوع من الحياة المذهبية ويقولون إنّ الحياة الاجتماعية والسياسية يجب أن تكون مذهبية ودينية أيضاً، هؤلاء يقولون إنّ المسلم كما يعيش في حياته الشخصية التكاليف الدينية، ويلتزم بالعمل بالأحكام الواردة في الكتاب والسنّة ويتحرك على مستوى تطبيق تلك الأحكام في مسيرة حياته بعيداً عن أي نظرية فلسفية

وعلمية، فكذلك في حياته السياسية يجب أن يتحرك بهذه الصورة.

ومن جهة أخرى فإنّ بعض علماء الدين يدّعون وجود فلسفة سياسية خاصّة في الكتاب والسنّة ويطلقون عليها الفلسفة السياسية في الإسلام.

وينبغي الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ دعوى إمكانية استخراج فلسفة سياسية من الكتاب والسنّة تستلزم أن يستطيع العلماء والمفكرون نقد هذه الفلسفة السياسية المستنبطة من الكتاب والسنّة وبالتالي يقبلونها أو لا يقبلونها، لأنّ الفلسفة ليست اجبارية ولا إلزامية، فإذا كان الموضوع يرتبط بالفلسفة وكانت النظريات تدخل في باب الفلسفة فإنّها ستكون مورد النقد والمناقشة وإن كانت مستنبطة من مصادر دينية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ الفلسفة السياسية المستنبطة من الكتاب والسنّة، حتى لو كان لها معنى، فإنّها في مقام العمل، أي في مقام تعيين تكليف النظام السياسي للمسلمين وكيفية تشكيل المنظومة السياسية، فإنّ هذه الفلسفة تقع إلى

جانب الفلسفات الأخرى وفي عرضها، وبالتالي لا تكون فلسفة إلزامية، إلاّ مع تعليق كونها فلسفة، وتطرح على شكل فتاوى فقهية، وفي هذه الصورة تكون ملزمة شرعاً لمقلِّدي مجتهد معين وتعود أخيراً إلى تلك التكاليف الدينية في مجال السياسة والتي لا يمكن القبول بها في عالمنا المعاصر.

هل يمكن تدوين دستور من الفتاوى؟

ولكنّ المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ، فالأشخاص الذين يتحركون على مستوى البحث عن أجوبة للمسائل الأساسية لنظام الحكم والسياسة في مطاوي علم الفقه والفتاوى الفقهية، سيواجهون السؤال التالي: هل يمكن تدوين دستور لهذا العصر من خلال تجميع عشرات أو مئات الفتاوى الفقهية؟ مثلاً هل يمكن تدوين الدستور للجمهورية الإسلامية في ايران من خلال تركيب الفتاوى أو استخلاص القانون منها؟ سبق أن قلنا بأنّ القانون الأساسي أو الدستور ليس ناتجاً من علم الفقه.

ويتصور البعض الآخر أنّه بالرغم من أنّ البحوث الكلامية والفقهية لا تستطيع تعيين معالم وأبعاد النظام السياسي، ولكن بحوث باب الإمامة والسياسة في علم الكلام والفقه من شأنها أن تكون أساساً لتقديم الأجوبة عن الأسئلة وعلامات الاستفهام التي تثار اليوم في مورد الحكومة والسياسة، فهل هذا التصور صحيح؟ لا شك أنّ النظريات والبحوث السياسية الدينية من قبيل «الأُمّة» و«الإمامة» وتعريف الإمامة بأنّها«الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا» وشروط الإمامة، هي من جملة المعارف الكلامية ـ السياسية في التراث الإسلامي، ولكن هل يمكن القول بوجود حقوق الحريات، وحقوق المواطنة، والحقوق الاجتماعية وأمثالها في البحوث الكلامية أو الفقهية؟ وهل مثل هذه المسائل كانت مطروحة في أذهان المتكلّمين والفقهاء؟

أساساً هل أن مفاهيم «المجتمع» و«الفرد» و«المواطن» و«الحريات الاجتماعية والسياسية» و«الإدارة العقلانية» و«البرنامج السياسي»

و«المشاركة السياسية» و«حكومة الشعب» كانت مطروحة في ذلك العصر، أم لا؟

معلوم أنّ مثل هذه المسائل والمفاهيم لم تكن مطروحة في عصر المتكلّمين والفقهاء في الماضي، بل كانت ثمة مسائل ومفاهيم ومواضيع أخرى في مائدة بحوثهم ودراساتهم، من قبيل «الحاكم» و«المحكوم» و«الاطاعة» و«النصيحة لأئمّة المسلمين» و«السياسة الشرعية» و«وظائف الإمام» و«شروط الإمام» و«البيعة» و«أهل الحل والعقد» و«الأمور الحسبية» و«الولاية العامة» وما إلى ذلك، فجميع هذه المفاهيم والمسائل كانت مطروحة في إطار الحكومات الفردية وكان لها معنى في الأزمنة الماضية، وهذه المفاهيم السياسية كانت تقوم على أساس معنى خاص بالفرد والمجتمع يختلف تماماً عن معنى الفرد والمجتمع في البحوث السياسية الجديدة، وبالتالي فإنّ حقوق الحريات والمواطنة والحقوق الاجتماعية في هذا العصر أجنبية تماماً عن مفهوم الإنسان والمجتمع في علم الكلام والفقه الإسلامي.

وطبعاً كانت هناك توصيات أخلاقية وفقهية مهمّة لتعزيز عدالة السلطة، يعني توصيات خاصة لإقامة العدل وأن يكون الحاكم عادلاً بالنسبة لرعيته، ولكن السياسة وإدارة المجتمع والتخطيط والتدبير السياسي لغرض تغيير الواقعيات الطبيعية والاجتماعية والحركة في خط التنمية الشاملة وتوزيع السلطة ومشاركة جميع الطبقات الاجتماعية في مجال الإدارة والتخطيط والحريات السياسية والاجتماعية الموجودة حالياً في الثقافة المعاصرة، والمسائل الفلسفية المتعلقة بها، لم تكن في عصر النبي و لا في عصر الخلفاء ولا في العصور اللاحقة.

وفي هذا الجو لا فرق بين علم الكلام والفقه الشيعي وعلم الكلام والفقه السني، فإنّ التحقيق في الموضوعات والمسائل المطروحة في أبواب الإمامة والخلافة، سواءً كانت في الكتب الكلامية والفقهية لعلماء الشيعة أم في الكتب الكلامية والفقهية لأهل السنة، يبيّن بوضوح هذا المدعى، والتفاوت الأساسي بين الشيعة وأهل السنّة في هذه المسألة، هي

أنّ الإمام إمّا أن يكون منصوباً من قِبل الباري تعالى أو منصوباً من قِبل الناس، وبالتالي لا تتغير المقولة المذكورة أعلاه، فنظام الإمامة لدى الشيعة يقوم على أساس الحكومة الفردية، وكذلك نظام الخلافة لدى أهل السنّة، وكان المتكلّمون والفقهاء في الماضي يحصرون أبحاثهم ومناقشاتهم في بيان معالم الحكومات الفردية مع إضافة بعض القيود الدينية والأخلاقية «أسلمة الحكومة».

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ البحوث والمفاهيم الفلسفية ترتبط بـ «الحقوق الأساسية» للأفراد في النظام السياسي في المجتمع وتعتبر من نتائج النهضة المعرفية في القرون الأخيرة ولم يكن لها أثر في التراث الإسلامي.

___

(٢)

المداراة والتسامح[1]

١. إنّ أفضل ترجمة لكلمة «*Tolerance*» مفردات من قبيل التحمل والمداراة وتعود مادة كلمة «*Tolerance*» في الأصل الى مفهوم «التحمل» وعندما نقول يجب علينا تحمل الآخرين، فيفهم من هذا المعنى أنّه يجب قبول الآخرين كما هم عليه، وأنّ لهم الحق في أن يكونوا كما هم عليه.

إنّ كلمة «التساهل» ليست ترجمة صحيحة لكلمة «تولرانس» فالتساهل يعني ترك الآخرين لحالهم وعدم الاهتمام الجاد بعقائدهم وأعمالهم وتعني إهمالهم وعدم الاكتراث لهم، فالإنسان الذي يعيش التساهل مع الآخرين لا يهتم لما يقولونه ويفعلونه، ومن هذه الجهة فإنّ التساهل لا

١ــ مضمون حوار أجراه المؤلف مع صحيفة «زن».

يستبطن معنى حقوقي ـ سياسي، يأخذ بالحسبان حقوق الآخرين بشكل جاد.

إنّ التحمل والمداراة يتضمنان في مفهومهما تقييد الذات، فالشخص الذي يتحمّل الآخرين فإنّه يقيد نفسه ويرسم لنفسه حدوداً مع الآخرين، فهو يشعر بوجودهم ويعترف بهم، ومن هذه الجهة فإنّ التحمّل يثير هذه الأسئلة: من هو الآخر؟ وماذا يقول؟ وما يفعل؟ و...

وإنّما يكون تحمّل الآخرين واقعياً وغير صوري فيما إذا لم يدعِ الإنسان الذي يعيش التحمّل أنّه يملك كلّ الحقيقة في مسألة معينة وموضوع خاص، سواءً كان سياسياً أم غير سياسي، فعندما يكون التحمّل أو التسامح مبنياً على مثل هذا الوعي فإنّه من شأنه أن يكون أساساً واقعياً لحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية.

٢. إنّ التحمّل أو التسامح في مجتمعنا، الذي ينبغي أن يقع مورد البحث والمناقشة أكثر، يعني الاعتراف بالحقوق الاجتماعية والسياسية الحقيقية للآخرين، والاعتراف بحقوق الآخرين السياسية والاجتماعية لا يتيسر إلاّ في حال الاعتراف

بلزوم تمتع الجميع بحقوق إنسانية متساوية، من حيث كونهم بشراً فقط، ومع كونهم يملكون عقائد وقيماً أخلاقية وسلوكيات متفاوتة، يملكون في الوقت عينه حقوقاً إنسانية متساوية.

وما ينبغي اجتنابه هو تحريف كلمة المداراة والتسامح، وذلك بأن يطرح البعض معنى انتقائياً ناقصاً وغير معقول لهذه المفردة ويطلق عليها اسم «التسامح الإسلامي» في مقابل التسامح أو التحمّل الغربي، أو التحمّل الإسلامي في مقابل التحمّل الغربي، ثم نأتي ونقول نحن نقبل بالتسامح الإسلامي ولا نقبل بالتسامح الغربي، فهذا نوع من تحريف المفاهيم السياسية ولا ينتج سوى تعقيد الحوار والوصول إلى طريق مسدود، فالتسامح في الثقافة السياسية المعاصرة له معنى مشخص ومحدد، ولذلك يجب علينا أولاً تعيين حدود هذا المعنى ثم نقرر قبوله أو عدم قبوله.

وللأسف فإننا نواجه هذه المشكلة في مجتمعنا بالنسبة لكلمة الحرية أيضاً، وكذلك بالنسبة لحقوق الإنسان

والديمقراطية وأمثال ذلك، فالبعض يقول إننا لا نقبل بالحرية بالمعنى الجديد، وإنّ حقوق الإنسان والديمقراطية هي مفاهيم غربية ولا نقبلها، ونحن لدينا ما يسمى بالحرية الإسلامية، أو حقوق الإنسان الإسلامية، أو الديمقراطية الإسلامية، وهذا تحريف للموضوع، فيجب تعريف حقوق الإنسان والحرية بشكل صحيح ومن ثمة نصل إلى قبولها أو عدم قبولها، وعندما يتمّ تعريف هذه المفاهيم بصورة صحيحة، فحينئذ يتبيّن أنّ الشخص الذي لا يقبل بالحرية فإنّه يقبل بالنقطة المقابلة لها يعني اللاّحرية، وكلّ من لا يعترف بحقوق الإنسان، لا يستطيع الاعتراف بحقوق إنسان أخرى، وهكذا الحال بالنسبة لمفهوم التسامح، فهذه المفاهيم تملك معان فلسفية مترابطة ومتسقة، فإمّا أنّ نقبلها أو نردها.

التسامح الصوري والمضموني!

٣. إنّ التسامح تارة يكون صورياً وأخرى مضمونياً، فعندما يكون التسامح صورياً فإنّه لا يملك المفروضة المسبقة الفلسفية

التي أشرنا إليها، فلو اعتقد شخص أو جماعة بأنّهم يملكون جميع الحقيقة وأنّ الآخرين على باطل، فإمّا أن يقولوا إننا نتحمّل الآخرين ونتسامح معهم من باب الاضطرار، فسيكون تسامحهم صورياً، وهناك أقسام مختلفة لهذه التسامح الصوري في بلدان العالم، مثلاً البلد الذي يقرر وجود دين رسمي واحد للبلد فسوف يعترف بحقوق محدودة للأقليات الدينية في المجتمع، وتلك الحقوق المحدودة لا يمكن أن ترتقي إلى مستوى حقوق الأشخاص الذين يعتنقون الديانة الرسمية، ويقولون: إنّ هذه الأقليات تمثّل جزءً من هذا المجتمع، والحياة الاجتماعية تقتضي اضطراراً أن تكون لهم حقوق معينة، رغم كونهم على باطل ومن الأفضل أن لا يكونوا موجودين في هذا المجتمع، هذا نوع من المداراة أو التسامح الحقوقي والسياسي والاجتماعي الشكلي تماماً، والذي يقوم على أساس إلغاء الآخرين فلسفياً أو دينياً.

أمّا التسامح المضموني والحقيقي، فكما أشرنا آنفاً أنّ مثل هذا التسامح لا يتحقق في فضاء المجتمع إلاّ إذا كان كتّاب

الدستور وأصحاب السلطة والشأن السياسي في المجتمع يعتقدون بأنّهم لا يملكون جميع الحقائق الدينية والسياسية، وفي مثل هذا المجتمع فقط يمكن أن يكون للتسامح معنى حقيقياً ومضموناً عميقاً، إنّ التسامح والمداراة بالمعنى السياسي والاجتماعي لا يتحقق بشكل حقيقي إلاّ بعد الاعتراف بحقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر، والتسامح إنّما يتجسد في فضاء المجتمع فيما إذا كانت مباني القانون الأساسي في ذلك المجتمع تقوم على أساس الاختلاف في العقائد الدينية والسياسية والثقافية، بغض النظر عن قيمة وحقانية هذه العقائد والقيم، بل يجب أن نعتبر وجود الاختلاف نعمة ورحمة، وجميع مؤسسات الحكومة يجب أن تتحمّل في مقام العمل إظهار وابراز تلك العقائد في فضاء المجتمع، حتى لو كانت تلك العقائد والقيم مخالفة لعقائد وقيم المسؤولين وأصحاب القرار في السلطة، ومن هنا ينبغي القول بأنّ هذه الاختلافات في الرؤى والقيم والاعتراف بها نتيجة الحالة الاجتماعية عند الإنسان، وفي الحقيقة

أنّها وليدة إنسانية الإنسان، وفي ظلّ هذه الاختلافات تنمو وتترعرع شخصية الأفراد وتتكامل، إنّ احترام هذه العقائد والقيم المتنوعة و الرؤية الإيجابية لها تعكس في الحقيقة احترام شخصية الإنسان في ذاته والتي يترتب عليها الاعتراف بحقوق الإنسان، ومعلوم أنّ هذا الاحترام الذي أتحدّث عنه يختلف عن الاحترام المصلحي.

الاحترام المصلحي هو أن لا يعترف الشخص أساساً بالحرمة الذاتية للإنسان كما نتحدّث عنه، ولا يقبل بحقوق الإنسان بعنوانها أصلاً مسلّماً لا يقبل النقاش، بل قد يحترم الآخرين من باب المصلحة السياسية، وأحياناً يمنحهم بعض الحريات وقد يمنعها عنهم أحياناً أخرى حسب المصلحة السياسية، وتارة يحترم الأقليات وأخرى لا يحترمها، وعندما يمنح الحرية أو الاحترام للآخرين فإنّما يفعل ذلك من مواقع المن والتكبر ويقول: نحن أعطيناكم الحرية وتعاملنا معكم من موقع احترام حقوقكم ومراعاتها وبذلك أنتم تعيشون في ظلّ عطفنا ورحمتنا، ففي مثل هذه الموارد لا يكون للتسامح وجود

حقيقي، فالتسامح لا يتحقق إلاّ مع الاعتراف بشخصية الإنسان الذاتية كأصل لا يمكنه تجاوزه وتهميشه، ومثل هذا الاعتراف لا يكون تابعاً للمصلحة المتغيرة.

الحكومة حافظة للحريات لا حارسة للحقائق

٤. إنّ التسامح والمداراة في المجال السياسي والاجتماعي، بالمعنى الذي أتحدّث عنه إنّما يتحقق في المجتمع الذي تكون فيه السلطة «بالمعنى العام للكلمة» حافظة لنظام الحريات لا حارسة لنظام الحقائق، وهاتان المسألتان مختلفتان فيما بينهما كل الاختلاف، حينما تكون الدولة حافظة لنظام الحريات، وتترك تشخيص الحقائق للعلماء والمفكرين ليبيّنوا هذه الحقائق في دائرة بحوثهم ومناقشاتهم العلمية، ويكونون قادرين على مناقشة الحقائق دون أي خوف وبمنتهى الطمأنينة والأمان، ففي مثل هذا المجتمع وبمثل هذه الرؤية للحكومة فإنّ التسامح الحقيقي يتجسد في فضاء هذا المجتمع، ولكن إذا كانت الحكومة تعتبر نفسها حارسة لتفسير خاص للحقائق المختلف

عليها، سواءً كانت هذه الحقائق دينية أو سياسية أو فلسفية و... ففي مثل هذا المجتمع لا يكون للتسامح والمداراة مضموناً حقيقياً في دائرة الشأن السياسي والاجتماعي، فما هو معنى التسامح السياسي في مثل هذا المجتمع؟ إنّ هذه الحكومة ستتحرك من موقع اجبار جميع الأفراد على اتباع الحقائق التي تعترف بها السلطة وإن كانت هذه الحقائق خاطئة، وفي مثل هذا المجتمع لا يكون التسامح مع الآخرين في عقائدهم وآرائهم المخالفة لعقائد السلطة وآرائها سوى تسامح مصلحي، وفي مثل هذا المجتمع تستطيع الحكومة فرض آرائها وعقائدها بأي وسيلة ممكنة على الآخرين، وفي كل مورد لا تستطيع ذلك فإنّها تتراجع قليلاً وتبقى تتحرك في تعاملها مع الشعب من موقع المصلحة وتبعاً للظروف والحالات وبالتالي تبقى المعركة الخفية مستمرة بين أصحاب العقائد المختلفة والسلطة الموجودة.

حرية النقد في التسامح الواقعي

٥. كما أنّ التسامح السياسي ــ الاجتماعي لا يكون له معنىً إلاّ في مجتمع منفتح على النقد ومناقشة عقائد الغالبية الدينية وغير الدينية، من دون أن يخضع الآخرون تحت ضغوط معينة وبدون تقبيح لهذه العقائد، وهذا الموضوع ــ وخاصة في مجتمعنا الذي يلعب فيه الدين دوراً رئيسياً ومهماً ــ على جانب كبير من الأهمية، فلو أردنا أن نتحدّث في مجتمعنا عن التسامح السياسي والاجتماعي، فقطعاً يجب التأكيد أكثر على هذه المسألة، فطالما لم يستطع النقاد للعقائد والسلوكيات الرسمية الدينية وغير الدينية ممارسة عملهم النقدي بحرية وبدون توجس أو خوف، فلا يمكن أن نتحدّث عن التسامح السياسي والاجتماعي.

إنّ العقائد الدينية تطرح على شكل قضايا وعبارات محددة وتبيّن في إطار خاص، وتدوين القضايا الدينية هو من شأن البشر أنفسهم، فلا أحد يأتي من قِبل الله تعالى ويكتب للناس كتباً دينية ويبيّن لهم أصول عقائدهم وأحكامهم، فالبشر أنفسهم يضطلعون بهذه المهمة استناداً

إلى النصوص الدينية، وفي مجتمعنا أيضاً ثمة جماعة يتولون هذه العملية ويستنبطون العقائد والأحكام من الكتاب والسنّة وربّما يصيبون أو يخطئون، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الأفكار والآراء الدينية قابلة للمناقشة والنقد، فقد رأينا على امتداد التاريخ أنّ الآراء الدينية والفتاوى الفقهية متغيرة ومتحوّلة، وبعبارة أخرى أنّ التسامح في المجتمع يمكن أن يتوفر في فضاء المجتمع الذي لا تتحول فيه العقائد الدينية للناس إلى أيديولوجيا للسلطة.

٦. أن يكون المجتمع دينياً لا يعني بالضرورة أنّ العقائد الدينية للأغلبية تتحوّل إلى ايديولوجية للسلطة في حالة عدم نقدها، فالمجتمع يمكن أن يكون دينياً بمعنى أنّ أفراد هذا المجتمع يعيشون بقناعات دينية ويحتكمون إلى الدين في حياتهم الاجتماعية وفي المشاركة السياسية يعتبرون القيم النهائية الدينية هي الأصل في حركتهم السياسية بشرط أن تكون قابلة للتفسير الدائم، وفي العصر الحاضر فإنّ

الديمقراطية هي الشكل الوحيد للسلطة الذي يساعد على نمو وإزدهار التجارب والقيم الدينية، وعلى ضوء ذلك فالحريات السياسية والاجتماعية واحترام حقوق الإنسان لا تستلزم إلغاء القيم الدينية، فالمجتمع الديني بإمكانه أن يملك حكومة ديمقراطية بشرط أن يبقى باب الاجتهاد في أصول الدين وفروعه مفتوحاً في ذلك المجتمع.

٧. إنّ التسامح مع الآخرين في مجال الحقوق السياسية والاجتماعية، يعتبر اليوم من الحاجات الضرورية لمجتمعنا، وكلّ مسألة تمثّل ضرورة اجتماعية فإنّها تقع على رأس المسائل الاجتماعية وتحظى بأهمية بالغة، وفي مجتمعنا فئات مختلفة تعيش أفكاراً دينية وسياسية متفاوتة ومتنوعة، فمجتمعنا في الحقيقة مجتمع بلورالي وتعددي بالمعنى الحقيقي للكلمة، وفي مثل هذه الحالة من الطبيعي أن يكون التسامح ضرورة اجتماعية يطالب بها جميع أفراد المجتمع من كل جهة وصوب، ومن الطبيعي أيضاً أن يكون المطالبون بالتسامح من المنتقدين

للسلطة، لأنّ فرض حقوق لأصحاب الأفكار المختلفة والأقليات في جميع المجتمعات تصدر من قِبل الحكومات، فالحكومات تميل دائماً إلى تحديد حقوق أفراد المجتمع الأساسية والحدّ منها، حتى الحكومة التي تستلم مقاليد الأمور من قِبل آراء الأكثرية فإنّها تميل أيضاً إلى تجاهل عقائد الأكثرية وآرائهم ومصالحهم، وكذلك لا تهتم بحقوق الأقليات، ومن هذه الجهة تتضمن الدساتير عادة على ضمانات وآليات لضبط جنوح السلطة ولغرض الحيلولة دون سحق حقوق الأقليات أو عدم الاهتمام بها والتغافل عنها.

وبما أنّ مؤسسات السلطة في مجتمعنا لا تعترف غالباً بحقوق الإنسان بالمعنى المعاصر، فإنّها لا تقبل بالحقوق السياسية والاجتماعية للأقليات والمخالفين، فهؤلاء لا يقبلون بتعدد الحقيقة ولا يقبلون بتفاسير مختلفة للكتاب والسنّة، وفي هذا المعترك تمارس بعض الضغوط على المخالفين بقصد تغييب حقوقهم السياسية والاجتماعية، ومن الطبيعي أن تبرز حالات المطالبة

بالتسامح من قِبل الناقدين للسلطة، فيطالبون بالتسامح في مجال الحقوق الاجتماعية ـ السياسية، وفي مثل هذا المجتمع الذي يقسم فيه الناس إلى «أصدقاء» و«غير أصدقاء»، ومواطنون من الدرجة الأولى ومن الدرجة الثانية فإنّ مراعاة الحقوق الاجتماعية والسياسية تدخل في دائرة المصلحة وترتبط بالظروف والأحوال المختلفة، ومن هذه الجهة فإنّ المطالبين بالتسامح ومراعاة الحقوق الاجتماعية والسياسية ينخرطون في شريحة منتقدي السلطة.

إشكاليّة المساواة في الفقه!

٨. لم تبحث مسألة المساواة الذاتية بين أفراد البشر بشكل واضح في الفقه الإسلامي الموجود، سواءً بين الرجال والنساء، أو بين المسلمين وغير المسلمين، فماذا ينبغي العمل في مثل هذه الموارد؟ وقد وردت في الكتاب والسنّة تغييرات مهمّة في ذلك العصر بما ينفع أفراد البشر، وكانت هذه التغييرات لصالح الإنسان، ولكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ

ما يمكن منحه للإنسان في العصور الأخرى قد ورد في الكتاب والسنّة، وهذه المسألة ترتبط بتكامل المجتمعات البشرية والمتغيرات الاجتماعية، فقد يتاح للبشرية في عصر من العصور، ومع ملاحظة المتغيرات وحالات التكامل الاجتماعي للبشر، إقرار حقوق لشريحة معينة من المجتمع لم تكن في العصور السالفة، وما ورد في عصر البعثة من حقوق لا يعني أنّها تمثّل جميع الحقوق الذي يمكن منحها للبشرية، أي أنّ جميع الحقوق والقوانين النافعة للبشر ليست كلها واردة في الكتاب والسنّة بحيث لا يمكن إضافة شيء إليها، ومن هذه الجهة نقول إنّ بوسعنا اليوم ادخال تغييرات حقوقية وقانونية لم تكن في عصر نبي الإسلام، ونواصل ما شرع به الإسلام في هذا الطريق، وفي الحقيقة أنّ المسائل الواردة في الكتاب والسنّة تشير إلى جهة الحركة والتنظيم الاجتماعي لا بمعنى أنّ المسألة حُسمت وأنّ جميع ما يحتاج إليه البشر ورد في النصوص الدينية.

نحن اليوم نستطيع ادخال تغييرات حقوقية وقانونية لضمان حقوق جميع الأفراد، وجميع ما ورد في القرآن والسنّة من حدود وقصاص وديات وأمور سياسية وقضائية ومعاملات وأمثال ذلك تمثّل سلسلة من المقررات التي تهدف إلى إصلاح الوضع السائد في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولغرض إصلاح حالات الناس المعنوية والدنيوية، وقد كانت تلك المقررات متطورة وإنسانية بالنسبة لما كانت عليه في عصر الجاهلية، وبإمكاننا اليوم إجراء تعديلات على هذه المقررات بحيث تتناسب مع حقوق الإنسان في العصر الحديث، وقد ذكرت هذه المسألة وهذا المنهج في فصل الإيمان والسياسية من كتاب «الإيمان والحرية».

٩. ثمة سؤال يفرض نفسه أيضاً في باب التسامح والمداراة، وهو هل أنّ التسامح ينسجم مع المجتمع الديني؟ الجواب عن هذا السؤال يرتبط بمرادنا من المجتمع الديني.

إنّ الأديان وكذلك المجتمعات الدينية مختلفة فيما بينها، ولو أردنا الاجابة

عن هذا السؤال بما يرتبط بمجتمع ديني فينبغي القول إنّ تراثنا الديني إذا تمّ نقده من خلال حركة الاجتهاد الجديدة بحيث يتمّ قبول حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر من خلال منهجية مدروسة تبحث هذه المسألة في إطارها الطبيعي، وبالتالي ادخال هذا المفهوم في ثقافتنا الدينية، فحينئذ يستطيع مجتمعنا الديني أن يتناغم مع التسامح والمداراة ويمكن قبوله كأصل سياسي واجتماعي في واقع الحياة، والحقيقة أنّ حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر غير مطروحة في آراء المفكرين والمسلمين الماضين، سواءً من الفلاسفة أو الفقهاء أو المفسرين أو العرفاء أو غير ذلك، وأعتقد أننا اليوم نستطيع قبول حقوق الإنسان وجعلها جزءً من ثقافتنا، وقد ذكرت هذا الموضوع في فصل «حقوق الإنسان» من هذا الكتاب «نقد القراءة الرسمية للدين».

ومعلوم أنّ الأشخاص الذين يخالفون نقد آراء ونظريات علماء الدين الماضين ويعتقدون بتفسير أُحادي للكتاب والسنّة ويعتقدون بأنّ آراء وفتاوى الفقهاء من

جملة الأمور المسلّمة وغير القابلة للتغيير، لا يمكنهم أن يتحدّثوا عن التسامح والمداراة في المجال السياسي والاجتماعي بالمعنى الذي ذكرناه.

جوهر الدين يأبى وجود مرجعيّة رسميّة

إنّ البنية الذاتية للإسلام تقرر عدم وجود أي مرجع ومتولي رسمي ودائمي على الكتاب والسنّة، ويعتقد أهل السنّة بعدم وجود مرجع رسمي بعد رحيل الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ويعتقد الشيعة بعدم وجود هذا المرجع بعد غيبة الإمام الثاني عشر (عليه السلام) ومن هذه الجهة قالوا ببقاء باب الاجتهاد مفتوحاً، وهذا يعني إمكانية تقديم تفاسير جديدة للنصوص الدينية، حتى في مجال أصول العقائد الدينية، وينبغي أن نتساءل هل أنّ هذا التفسير المعين للنصوص الدينية صحيح أو غير صحيح، وما هو معنى الصحة والحقانية في كلّ مورد؟ يجب مناقشة هذه المسائل في الحوزات العلمية، وعندما نقول بإمكانية وجود تفاسير متعددة ومختلفة للنصوص الدينية، فهذا لا يعني

أبداً التوقف عن البحث في صحة وسقم كلّ تفسير وأنّ كلّ ما ورد من تفاسير لهذه النصوص صحيحة، أحياناً يتمّ الخلط بين مسألتين.:

المسألة الأولى: إمكانية وجود تفاسير مختلفة ومتباينة.

والمسألة الثانية: لزوم البحث في مجال صحة وسقم كلّ واحد من هذه التفاسير المطروحة.

ومن الممكن في ساحة الفكر الإسلامي وجود تعددية في التفاسير والاجتهادات، والنظام السياسي في المجتمع أيضاً يمكن أن يقوم على أساس اعطاء حقوق متساوية لكلّ هذه التفاسير المختلفة لا أن نختار تفسيراً واحد منها ونلغي التفاسير الأخرى ونقمعها ونحاربها، وحتى لو أنّ غالبية الناس اتبعت تفسيراً معيناً وبمنهج ديمقراطي فإنّ حقوق التفاسير الأخرى، بوصفها تفسيراً للنص، يجب أن تكون محفوظة.

مفاهيم الحداثة في سلّة واحدة!

١٠. ينبغي القول بصراحة أنّ مفاهيم من قبيل الحرية السياسية، حقوق الإنسان، التسامح، التعددية، الديمقراطية، هي مفاهيم فلسفية تشكّل منظومة متجانسة، فإمّا أن يتمّ قبولها أو رفضها.

ومن هذه الجهة فإنّ ربط هذه المفاهيم بملحقات معينة من قبيل: غربية أو إسلامية، هو تحريف للفلسفة السياسية وخطأ كبير يوقع الحياة الاجتماعية في دوامة وأزمة، إنّ الشعب الإيراني يقف على مفترق طريقين، فإمّا أن يقبل بهذه المفاهيم أو يردّها وبالتالي يجب أن يتوقع حدوث عواقب خطيرة ووخيمة لهذا الرد والرفض، ولا طريق ثالث بين هذين الطريقين.

١١. نؤكد مرّة أخرى على هذه الحقيقة الجوهرية، وهي أنّ التسامح لا يعني اللاأُبالية الأخلاقية وإهمال الالتزام بالقيم أو الشك في مقابل الحقائق التي يعتقد بها كلّ فرد بشكل نسبي، فالتسامح يتضمّن في واقعه أن يملك الشخص حالة الصبر والمداراة بالنسبة لما يراه من عقائد وممارسات خاطئة لدى الآخرين ولا

يعتبرها صحيحة، لأنّه يعتقد بأنّ الإيمان بتلك العقائد والعمل بتلك السلوكيات هو من حق الآخرين، إنّ التمييز الذكي بين فضيلة «التسامح» و«الحرية» يبيّن هذه الحقيقة بوضوح، ومن هذه الجهة نرى من المناسب نقل هذا التحليل والتحقيق الذي يفكك بين هذين الموضوعين:

«التسامح» في لغة العصر، أو التساهل يأتي عادة بمعنى ترك الإنسان لحاله، «وأن يسمح له بفعل ما يحلو له» مع تقديم بعض المحفزات التي تقف وراء هذه الحالة، والحقيقة أنّ هذه الرؤية للتسامح تعني اللامبالاة واجتناب التدخل وتحمّل بعض المسؤوليات، وفي ذات الوقت فإنّ هذا التسامح أو «التساهل» يشير إلى نمط خاص من عدم الانفعال الذي يستند إلى مبررات أخلاقية ومجموعة من الظروف الخاصة، والتساهل يجب تمييزه بشكل جلي عن اعطاء الحرية للآخر، فاللامبالاة المحضة واجتناب التدخل بأية صورة يختلف عن حقيقة التسامح، وعلى سبيل المثال: الوالدان اللذان يتغافلان عن سلوكيات أبنائهم غير المؤدبة، أو عابر الطريق

الذي يفضل عدم التدخل في حالات السرقة، هؤلاء ليسوا بمتسامحين.

أمّا «منح الحرية» في رؤية اجتماعية معينة فيشير إلى أنّ للأفراد الحرية في مجال ما يسلكونه من عمل يرونه هو الأفضل، فمنح الحرية لهم بمعناه البسيط يعني السماح والرخصة، وبهذا الوصف فهو من الناحية الأخلاقية محايد ولا يمكن أن يتصف بالحسن والقبح، لأنّه لا يوجد حكم خاص لهذه السلوك الحر، على سبيل المثال حرية التعبير عن فكرة خاصة، تشكيل جلسة للخطابة أو الخروج بتظاهرات، فهذا لا يعني موافقة أو رفض هذه الأعمال والنشاطات، وهنا لا يعد التعبير أو الخطابة أو التظاهرات حسنة أو سيئة.

الحرية أم التحرر!

هذه الحالة المقترنة بمنح الحرية ناشئة من اتخاذ موقف أو موقفين:

الأوّل: الاعتقاد بالنسبية الأخلاقية، وعدم وجود أي قيمة ومعيار مطلق لهذه الأعمال والسلوكيات، يعني أنّ الأخلاق حكم شخصي لكل فرد، مثلاً وفق هذه الرؤية فإنّ العمل المنافي للعفة العامة عندما يقوم به

أحد الأشخاص بحرية فلا يمكن القول بأنّه مخالف للأخلاق، بل إنّ هذا الفعل المنافي للعفة ليس مسألة يمكن القول بأنّها صحيحة أخلاقياً أو غير صحيحة.

الثاني: إنّ البعض يرون أنّ الكثير من مجالات الحياة ليس لها محلّ من الاعراب في دائرة الأخلاق، وهنا فإنّ «منح الحرية» لهذا العمل المنافي للعفة العامة يبيّن هذه العقيدة، وهي أنّ هذا الفعل المخل بالحياء ليس له حكم أخلاقي، وأساساً فإنّ العمل المنافي للعفة ليس مسألة تدخل في دائرة الأخلاق، وعادة يقال إنّ الخصوصيات الأخلاقية والاجتماعية البارزة في الغرب في الستينيات من القرن الماضي هو منح الحرية للناس، ومن هذه الجهة نرى وجود تغيير فيما يتصل ببعض السلوكيات المنافية للعفة أو استعمال المخدرات كشاهد على هذا المدعى، وفي الكثير من الموارد كان السجال والنقاش يدور حول تعديل السلوكيات الاجتماعية والقواعد الأخلاقية وأنّها ينبغي أن تكون حرة.

على سبيل المثال يقول بعض المدافعين عن السلوكيات المنافية للعفة والمخلة

بالحياء العام، إنّ مثل هذه الأعمال داخلة في دائرة اختيار وحرية الأفراد، وبالتالي فإنّ الميل أو عدم الميل إلى هذه الأعمال يكون متساوياً من حيث القيمة، وقد كانت ثقافة الشباب في تلك الفترة تطالب أن تترك لهم الحرية في أمور كالأزياء وظاهر الأشخاص والسلوكيات الأخلاقية الخاصة بالأفراد، ومع رفض سيادة القيم الأخلاقية والدينية ربّما تنقلب أخلاقية «الحرية» إلى نمط من الفوضى الأخلاقية، ومع رد سيادة القواعد والقيم الأخلاقية والدينية الموجودة، فإنّ أخلاقية منح الحرية من شأنها أن تتبدل إلى فوضوية أخلاقية، والفوضويون فقط هم الذين يدافعون باستمرار عن مقولة التحرر، لأنّهم يطالبون بترك القيم الأخلاقية لتشخص الأفراد أنفسهم، فالتحرر لدى الفوضويين يعبّر عن مبدأ الاستقلال الأخلاقي والشخصي.

أمّا سائر المفكرين فقلّما يؤيدون فكرة التحرر فيما يتصل بالأفعال والسلوكيات المؤثرة على الآخرين والمجتمع بشكل عام، أمّا المحافظون فإنّهم يخشون أن تؤدي

الفوضى الأخلاقية إلى حرمان الأفراد من القيم الأخلاقية الضرورية وبالتالي يعيش المجتمع في متاهة إهتزاز القيم وإنفلات المعايير دون وجود قاعدة متماسكة للقيم الأخلاقية المشتركة.

التسامح وشرط إمتلاك القدرة

ورغم أنّ التسامح وجد له مؤيدين بين الاشتراكيين وبعض المحافظين، ولكنه يعتبر أقرب للثقافة الليبرالية، وبما أنّ التسامح يرفض حالات التدخل والإكراه أو ضبط سلوك الآخرين وعقائدهم، فهو أقرب ما يكون إلى منح الحرية، وإن كان يختلف عنه، فالتسامح يعني عدم التدخل حتى لو كانت سلوكيات الآخرين وأفكارهم غير مقبولة، وبعبارة أخرى فإنّ التسامح لا يشبه منح الحرية في كونه محايداً من جهة القيمة الأخلاقية، ولا يعني اللامبالاة الأخلاقية أو النسبية الأخلاقية، فالتسامح شكل من أشكال المداراة، وإنّما يكون التسامح موجوداً فيما لو كانت هناك قدرة للفرد المتسامح على فرض آرائه على الآخر، ولكنه يغض النظر عنها بوعي، مثلاً،

من غير المعقول أن يوصف العبد بالتسامح في مقابل سيّده، لأنّه لا يثور ضد سيّده، وهكذا في المرأة العجوز التي تلتزم الصبر على زوجها الذي يؤذيها ويسبها، فمن الصعب جدّاً أن يقال عنها بأنّها متسامحة حيال سلوك زوجها.

وبالرغم من أنّ التسامح يعني اجتناب أي فرض على إرادة الآخرين، ولكنّه لا يعني عدم التدخل، والحقيقة أنّ هناك حكماً أخلاقياً مسبقاً، يوفّر الفرصة للتأثير على الآخرين، ومثل هذا التأثير لا يتيسر إلاّ بصورة عقلانية، مثلاً لا شك في وجود فرق واضح بين السماح لشخص بالتدخين والصبر على دخان سجائره، ففي الحالة الثانية لا يكون التدخين مقبولاً بل ربّما يقع مزعجاً ويسعى الشخص لاقناع المدخن بالاقلاع عنه وتركه، أمّا التساهل أو التسامح فيحتاج إلى أن يسعى الفرد بأشكال مختلفة لتشويق المدخن على ترك التدخين بآليات عقلائية ومن خلال الحوار والنقاش، لأنّه لو فرضت عقوبات على هذا الشخص من قبيل حرمانه من بعض حقوق الاجتماعية فإنّ سلوكه السلبي سينخفض ويقل تلقائياً، على

سبيل المثال لا يصح القول إننا نتسامح مع تدخين هذا الشخص فيما لو أضر تدخينه بصداقتنا أو أضر بشغله ومهنته، أو إذا تمّ تحديد مجالات التدخين في محيطه المعيشي، وفي الحقيقة أنّ فرض عقوبات وضرائب، أمثلة جيدة لعدم التسامح في خارج دائرة الحوار العقلاني.

ومن البديهي أنّ السلوك غير المتسامح يشير إلى عدم قبول سلوك الآخرين ومعتقداتهم وتصوراتهم، فليس فقط لا يوجد في هذا المورد عدم قبول أخلاقي أو مجرّد استياء عاطفي، بل ثمة حركة على مستوى ممارسة الضغط على الآخرين، وهذا يعني أنّ حالة عدم التسامح تنطوي بلا شك على إهانة ضمنية وتحقير للطرف المقابل، بينما التسامح يعدّ غالباً قيمة أخلاقية جميلة ومحببة، حتى أنّ المتسامح يعتبر من المتنورين أيضاً، فالشخص المتسامح والصابر والذي يتعامل مع الآخرين من واقع الصفح والأغماض فإنّه شخص أخلاقي، أمّا السلوك غير المتسامح فهو مخالفة غير عقلانية لما يمكن التسامح معه، ويندرج التمييز على أساس العنصر،

اللون، الجنس وأمثال ذلك في دائرة عدم التسامح، ومن هذه الجهة نرى التمييز العنصري في أفريقا الجنوبية نموذجاً بارزاً لعدم التسامح العرقي، وكذلك فرض ضوابط خاصة في اللباس والزي ومنع النساء من ممّارسة النشاطات الاجتماعية والمهنية في بعض شعوب العالم، يمكن أن يعتبر من جملة موارد عدم التسامح الجنسي.

وطبعاً فثمة رأي يرى في حالات التسامح دليلاً على الضعف أو نقص الجرأة والشجاعة الأخلاقية، فعندما يكون الشيء خطأ فيجب منعه وعدم التسامح معه، وهذا هو الشيء الذي يعبّر عنه بغير المقبول أو ممّا لا يمكن التسامح معه، أو أنّه سلوك غير مقبول ولا يمكن أن يكون مقبولاً بحيث يمكن تحمّله والتسامح معه، وفي مثل هذه الحالات تنعدم جميع الأسباب والتبريرات للتسامح تجاه هذا السلوك، وحينئذ وفي حالات خاصة يكون عدم التسامح ليس فقط سائغاً، بل قد يكون واجباً أخلاقياً.

التسامح من قبل السلطة

١٢. يمكن القول في العالم المعاصر أنّ فضيلة التسامح والمداراة مطلوبة من قِبل الحكومات بالدرجة الأولى، فالحكومات يجب أن تتعامل مع أفراد الشعب بآلية التسامح وذلك بقبولها أصل التعددية الثقافية والدينية والتعددية في مجال ظهور التيارات والمجاميع السياسية، وبدون قبول هذه الحقيقة لا يمكن الحديث عن أي تسامح ومداراة، وهذا القبول إنّما يكون ضرورياً حينما يعيش المجتمع حالات التعددية في المجالات الثقافية والدينية والمنافع الاقتصادية والسياسية، إنّ المجتمعات الحديثة بشكل عام تتضمن هذه التعددية مع تفاوت في الشدة والضعف فيها، ومن هذه الجهة كان التسامح في دائرة الحكومات في هذا العصر ضرورياً ولا يقبل الاهمال، وخاصة فيما يتصل بالعقائد الدينية حيث ينبغي عدم التنكر لواقع «البلورالية» في مجال الدين في العالم المعاصر.

إنّ التعددية الدينية أساساً تعتبر مقولة «من خارج الدين» لا من داخل الدين، والبحث في هذه المسألة بحث

فلسفي وليس بحثاً كلامياً، لأنّه في الحال الحاضر لا يمكن إثبات حقانية أو بطلان دين معين بشكل حاسم، فالبحوث والدراسات الفلسفية تشير إلى أننا نواجه أديان عديدة متباينة ولكل واحد منها أدلته في مجال حقانيته ومقبوليته العقلانية، وهذه الأدلة لا يمكن نقضها وابطالها بسهولة ولا يمكن إثبات صحتها بشكل النهائي، إذاً فتعددية الأديان تعتبر حقيقة فلسفية فرضت نفسها علينا وليست عقيدة دينية أو كلامية يمكننا قبولها أو ردّها.

إنّ المتكلّم أو اللاهوتي يستطيع أن يصدر فتوى من داخل الفكر الديني ضد التعددية الدينية، ولكنّ الحكومة لا تستطيع ذلك أبداً، إنّ الحكومة تستطيع فقط أن تفهم وتستوعب حقيقة التعددية الدينية، وتتحرك على مستوى التسامح مع العقائد الدينية المختلفة، وطبعاً نحن نتوقع التسامح من الحكومة التي لا تقوم مشروعيتها السياسية على أساس عقيدة دينية معينة، فمثل هذه الحكومة تعترف بحقانية المعتقدات والديانات أخرى بشكل نسبي على الأقل، وفي غير هذه الصورة

تضطر الحكومة، ولغرض الحفاظ على مشروعيتها وهيمنتها، إلى مواجهة الأديان والعقائد الأخرى بآليات القمع والإبعاد والاقصاء، وبالتالي فإنّ حالة التسامح في أجواء هذه الحكومة سيكون صورياً وشكلياً، وكلّما كانت الدوائر والحقوق الاجتماعية والقيمة الثقافية للأديان الأخرى غير الدين الرسمي للدولة، أوسع، فإنّ النزاع بينها وبين الحكومة الدينية سيشتد وتتعمق الأزمات الاجتماعية والسياسية أكثر فأكثر.

وفي نهاية البحث في مسألة التسامح والمداراة نرى من اللازم استعراض نظرية الأشخاص الذين يتحدّثون عن أصل التسامح والمداراة في بلدنا تحت عنوان «التسامح الإسلامي» ويختزلونه إلى تسامح شكلي على هذا الأساس ونحاول دراسة هذه الظاهرة ونقدها.

وهنا نستعرض في هذا المورد ما ورد من تقارير مؤدلجة لهذه النظرية تحت عنوان «حدود التسامح المدني في النظام

الإسلامي»[١] وننقل هنا مقتطفات ومقاطع منه مع بعض التلخيص ثم نذكر نقدنا له.

حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي

أ) حينما تسنح لنا الفرصة والبلوغ اللازم للانفتاح على الواقع المجتمعي، فسوف لا نجد أنفسنا لوحدنا، بل نرى أفراداً من البشر يعيشون في تشكيلات وتجمعات خاصة معنا لها جملة من الخصوصيات:

ـ وجود تعامل متبادل وإرتباط منظم بين الأفراد بحيث يشكل شبكات معقدة من النظم العملية، فأحدهم يعمل بناءً، والآخر يعمل في الزراعة وأحدهم فنان، ويشكّلون بمجموعهم كتلة يتواصل أفرادها فيما بينهم ويساهم كلّ واحد منهم في إشباع حاجات الآخرين.

ـ هناك نظام اجتماعي معين يسود المجتمع، فجماعة تحكم وتصدر الأوامر وترى أنّ ذلك حق لها، ومجموعة كبيرة

١ـ محمّد جواد اللاريجاني ـ صحيفة رسالت ـ شهر تير ـ ١٣٧٧ هـ ش (١٩٩٨).

أخرى يجب أن تطيع هذه الأوامر، بحيث إذا عصوا الأوامر فالحاكم يحق له معاقبتهم.

وهذه الحالة تسمى بـ «التجمع السياسي» والظاهر أنّ هذه الحالة تمتد إلى آلاف السنين.

ب) إنّ قصّة التجمع السياسي تشهد تحوّلاً أساسياً مع «وعي» آخر، وفي الحقيقة هو نوع من «اليقظة» وذلك عندما يدرك أعضاء المجتمع أنّ قبول السلطة له مبررات معقولة، وفي الواقع يمكن تغيير النظام السياسي الموروث بـ «خطوة جماعية».

وجذور الثورة الإسلامية في ايران تمتد بشكل أساس إلى هذه «اليقظة»، فالشعب الإيراني أدرك أنّ سلطة النظام الشاهنشاهي غير مشروعة، وبذلك تحرك على مستوى إيجاد نموذج جديد للشرعية بقيادة الإمام الخميني وإرشاده، وخلق تجمع سياسي عمل على اسقاط النظام السابق كمرحلة أولى وأقام نظاماً جديداً في المرحلة الثانية، وعلى حدّ تعبير ارسطو فإنّ مثل هذا التغيير يمثّل أعمق تغيير وتحوّل في كلّ تجمع سياسي، لأنّه غيّر مبنى

المشروعية من جهة، وغيّر الهيئة الحاكمة من جهة أخرى.

ج) ومن هذه الجهة تمّ انتزاع مفهوم جديد من قلب المفهوم الموضوعي للتجمع السياسي والذي يطلق عليه بـ «التجمع المدني» فالتجمع المدني في الواقع يمثّل الصورة النظرية الكاملة للمجتمع السياسي الموضوعي، وبديهي أنّ من الضروري اخراج الأجزاء المقوّمة لهذا التجمع من باطن الموانع والحجب وإبرازه بصورة شفافة...

وفي التجمع المدني توجد عدّة محاور:

١. العقلانية الشاملة التي تدعي هداية الناس في طريق السعادة، أو التكامل الإنساني، بما يمثّل القاعدة المشتركة للسلوكيات السياسية الفردية والجماعية.

٢. إنّ الأعضاء يدخلون إلى هذا التجمع بإرادتهم وعلى أساس الوظيفة أو المصلحة.

٣. إنّ مشروعية السلطة السياسية وبنيتها العامّة يجب أن تقوم على أساس العقلانية المشتركة.

د) يسود التجمع المدني نظام خاص، ولكن من أجل التمييز بين التجمع السياسي بشكل عام والتجمع المدني، يكفي أن نلاحظ ما يلي:

ـ إنّ الهاجس الأساس للحاكم في التجمع السياسي حفظ قدرته وسلطته، ولو دعا إلى عمران البلاد وتحرك على مستوى إحياء وإزدهار المجتمع فهو من أجل أن يقول للناس: لا ينبغي لكم أن تشكوا في مشروعية الحكومة، لأنّكم سوف تعيشون حياة طيبة ومرفهة، وهذا هو منطق النظام الشاهنشاهي وجميع الأنظمة الدكتاتورية وغير المشروعة، وأمّا في التجمع المدني فالهاجس الأوّل للناس والحكومة هو حراسة مشروعية النظام ومن ثمة انجاز الواجبات والوظائف على أساس العقلانية المشتركة الرسمية.

ـ إنّ الحكومة الإسلامية من وجهة علم السياسة ليست مجرّد اتحاد بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، أو سيطرة المؤسسة الدينية على المؤسسة السياسية، بل الحكومة الإسلامية تعني إقامة تجمع مدني على أساس العقلانية الإسلامية، إنّ

موضوع المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية وردت إلى العالم الإسلامي من العالم المسيحي، ففي الغرب المسيحي نرى أنّ الدين يملك مؤسسة اسمها الكنيسة، والتجمع السياسي يملك مؤسسة وهي الحكومة أو السلطة، وفي الماضي كانت الكنيسة تفرض نفسها على المؤسسة السياسية باسم الدين المسيحي، وبذلك خلقت تركيباً يسمى بالحكومة المسيحية، بينما لا يوجد في الإسلام بوصفه ديناً، مؤسسة تواجه المؤسسة السياسية.

ـ إنّ رجال الدين في الإسلام لا يشكلون مؤسسة بالمعنى الفني للكلمة، بل إنّ الحوزات العلمية هي فعلاً مراكز ومؤسسات علمية لاكتساب العلوم الإسلامية، ورجال الدين يمثّلون علماء في مجال الدين، ورجوع الناس إليهم من باب رجوع الجاهل إلى العالِم لا من باب قبول سيطرة مؤسسة خاصة.

ـ العضوية في المؤسسة الكنسية لا تخضع لاعتبارات علمية، حالها حال العضوية في المؤسسات الأخرى ولها سلسلة من المراتب الخاصة، في حين أنّ الشخص الذي يدخل إلى

الحوزات العلمية ويصبح من رجال الدين ينبغي أن يدرس هذه العلوم ويمر بمراحل علمية خاصة إلى أن يصل فيها إلى درجة جيدة من العلم والعمل.

وكما أسلفنا آنفاً أنّ النظام الإسلامي هو عبارة عن تجمع مدني على أساس العقلانية الإسلامية، ولذلك فإنّ جميع مسائله، ومنها حدود التسامح يجب تعيينها على أساس هذه العقلانية، وفي البحوث النظرية يمكن لقاعدة «لا ضرر» أن تكون أساساً لرسم حدود «حرية العمل»، ولكنّ مساحات الإضرار أوسع بكثير من مجرّد سلب الحرية والاختيار، لأنّ الفكر الإسلامي يقدّم تصويراً واضحاً للمبدأ والمعاد والصراط، وكلّ عمل يؤدي إلى الانحراف عن هذه الحركة في خط الصلاح والرشد فإنّها تحسب «ضرراً» مثلاً إشاعة الفاحشة والمنكرات في فضاء المجتمع، وعلى هذا الأساس فإنّ التسامح المطلق في مجال التعبير والبيان لا يمكن أن يملك مبررات نظرية، مع أنّ رفض التسامح المطلق لا يعادل رفض مطلق التسامح، بل إنّ طريق الإسلام يضمن قطعاً الحريات الأساسية، على سبيل المثال:

ـ حرية نقد المسؤولين على كافة مراتبهم ومقاماتهم، وفي الحقيقة فإنّ هذا الأمر يعتبر مظهراً من مظاهر تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ـ حرية العلماء في حركتهم الاجتهادية لاستنباط الأحكام والآراء المختلفة في دائرة علم الفقه وعلم الكلام و...

ـ حرية أهل الكتاب في الحياة ضمن المجتمع الإسلامي.

وطبيعي أنّ كل واحد من هذه التسامحات المذكورة لها قواعد خاصة تحدد من هذه الحريات.

والنقطة المهمّة في العقلانية الإسلامية هي أنّ هذه «الحريات أو التسامحات» لا تقدّم من موقع «عدم الرغبة والشهيّة»، وينبغي القول إنّ المجتمع الذي لا يعيش مساحات واسعة لتحليق الأفكار وإزدهار الآراء، ولا يتحرك على مستوى نقد وغربلة هذه الآراء والنظريات وتشيع فيه الفوضى والاتهامات، فإنّه لا يستطيع انتاج فكر جديد، ومن هذه الجهة فإنّ «عدم التسامح» أو تحديد التسامح يمثّل حالة اضطرارية.

إنّ النظام الإسلامي هو النظام الذي يولي أهميّة لمسألة الحق والباطل، وهذه المسألة ليست مجرّد مسألة نظرية أو ترفاً فكرياً بل تستدعي أعمق حالات الاهتمام، والغرض الأساس للتجمع المدني يتمثّل في رفد حركة أعضاء المجتمع في طريق السعادة الحقيقية، من خلال «محورية الحق»، وحينئذ فالحكومة تملك معياراً خاصاً لتشخيص الحق والباطل، وهو العقلانية المشتركة الرسمية، أي الإسلام، ولها وظيفة في مقابل الحق والباطل، فيجب عليها السعي لاحقاق الحق وازهاق الباطل واخراجه من فضاء المجتمع، وهذه الوظيفة للحاكم توجد له الحق في التدخل، ولكنّ هذا التدخل محدود بقاعدة مهمّة أخرى وهي «المصلحة»، فربّما يشاهد الحاكم أمراً ويعتقد بأنّه منكر، ولكنّ تدخل الدولة لا يؤثر في إزالة هذا المنكر، بل ربّما يؤدي إلى استمرار وتضاعف المنكرات وينتج مفاسد عديدة، إذاً فعندما تكون هناك وظيفة للحكومة فهذا لا يعني أنّ على الحاكم أن يتدخل مباشرة باستخدام آليات العنف والقوّة.

إنّ الديمقراطية بحاجة إلى آليات خاصة، وفي الحقيقة أنّها بحاجة إلى حراسة جادة لتبقى نظاماً حيّاً تساعد على تحقيق أهداف النظام، وبعبارة أخرى إنّ الديمقراطية تتولى حراسة التجربة الحالية، أي تجربة الحكومة الإسلامية، وتستدعي بالدرجة الأولى اليقظة والحساسية بالنسبة لمشروعية النظام، وفي المرحلة التالية تستدعي الهمة العالية والدقة البالغة في حفظ ودوام رعاية القواعد الديمقراطية في جميع مجالات الممارسات السياسية، الفردية والجماعية.

وأعتقد أنّه لا ينبغي ايصاد باب النقد والنقاش في أي مجال من مجالات الحياة الجمعية، فلا ينبغي وضع خطوط حمراء في مساحات الحياة الاجتماعية المختلفة، ولكن يجب أن يتحلّى النقد بصبغة علمية وتخصصية، ويقع مجاله في الحوزات العلمية والمراكز الخاصة بهذا الشأن، وينبغي الفصل تماماً بين هذه البحوث العلمية وبين التيارات «الدعائية»، فالتيار الدعائي لا يهدف لكشف الحقيقة في طبيعته، بل يهدف إلى «التلقين»

والحال أننا بحاجة، ومن أجل الاصلاح والتصحيح والتكميل، إلى دراسة جادة تنطلق من موقع الكشف عن مقاصد العاملين وأساليبهم، وهنا بالضبط تدخل العقلانية الإسلامية لتقييم هذا العمل وترسم وظائف أعضاء المجتمع المدني، إن واجبنا تجاه الأجيال القادمة هو تقديم تراث معقول ومنسجم من الأفكار والأعمال العقلائية والتجارب النافعة كيما تتولد حضارة جديدة تتولى إنجاز مهامّها على المستوى العالمي وتقوم على أساس الفكر الإسلامي الذي يرتكز على الحق.

نقد نظرية «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي»

ترتكز هذه النظرية على ثلاث دعائم رئيسية:

١. «إنّ الحكومة الإسلامية تعني بناء تجمع المدني يقوم على أساس العقلانية الرسمية الإسلامية المشتركة».

٢. «إنّ النظام الإسلامي يهتم لمقولة «الحق والباطل» ويمهد الطريق لأفراد المجتمع نحو السعادة الحقيقية من خلال

«محورية الحق»، وهذا يعني أنّ الحكومة تملك معاييراً لتشخيص الحق والباطل، وهي العقلانية المشتركة الرسمية، أي الإسلام، وبالتالي فهي مسؤولة أزاء الحق والباطل وعليها السعي لاحقاق الحق وإزهاق الباطل، وهذه الوظيفة تمنح الحاكم حق التدخل، ولكن هذا التدخل محدد بقاعدة مهمة أخرى وهي قاعدة المصلحة.

٣. «في كلّ تجمع مدني توجد عقلانية مشتركة رسمية تمثّل أساس شرعية النظام وبنيته الكلية»، ويجب على الحكومة حماية هذه العقلانية دائماً حفاظاً على بقاء مشروعيتها.

إنّ هذه المباديء الثلاثة أعلاه تمثّل الأركان الأساسية التي تقوم عليها نظرية «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي»، وتعود إليها أيضاً كتابات مفكرين آخرين فيما يتصل بالتسامح الإسلامي، وقد جاء في محاضرة أحدهم: إلى أي مدى يستطيع المشرع الذي يريد تحديد حريات الأفراد المضي في هذا الطريق؟ لأنّه على أساس الثقافة الغربية فإنّ حدود

الحريات هي مصالح الناس المادية بأن لا تتعرض للضرر، ولكن لا ينبغي تحديد الحرية فيما إذا تعرضت المعنويات للخطر كأن تتعرض العفّة والقيم الأخرى للضرر.

أمّا على أساس الثقافة الإلهيّة فالقانون يجب أن يحدد الحريات في هذه المجالات أيضاً، لأنّ الإنسان يتحرك باتجاه هدف معيّن، ويجب على القانون أن يرفع العراقيل التي تقع في طريقه «فما يعرض الحياة الأبدية للناس للخطر يجب إزالته طبقاً للثقافة الإسلامية، ويجب على الحكومة الإسلامية منع كل ما يضر بمعنويات الناس»[1].

والآن نستعرض نقد ومناقشة هذه المقولات:

أعتقد أنّ الحكومة المنتخبة من قبل المسلمين لا يمكنها استنباط معيار تحديد الحريات ورسم حدود تسامح الدولة مع المواطنين من العقلانية الإسلامية، بل يجب استخراج مثل هذه المعايير من خارج العقلانية الإسلامية.

---

١ ـ محمد تقي مصباح يزدي، محاضرات ما قبل صلاة الجمعة ـ طهران ـ نقلاً عن اذاعة الجمهورية الإسلامية.

إنّ العقلانية الإسلامية الموجودة حالياً هي حصيلة تاريخية لأربعة عشر قرناً من السجالات الفكرية والعملية بين المسلمين، فهي ليست تراث فئة معينة، فأهل الحديث، والمتكلّمون، والفلاسفة، والفقهاء، والعرفاء، والمتصوفة، والثقافة العربية قبل الإسلام وسائر الثقافات القديمة، وإلى ثقافات الأقوام التي عاشت في ظلّ الإسلام، شاركوا جميعاً في صياغة ما يسمى بالعقلانية الإسلامية، وهذه العقلانية لم يخترعها شخص واحد أو طائفة معينة، وهي تملك أبعاداً كلامية، واعتقادية، وفلسفية، وعرفانية، وفقهية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، وفنية و... وبالتالي فهي ظاهرة تاريخية متحوّلة وتملك صيرورة على إمتداد الزمان، والثقافة الإسلامية تملك تاريخها وصيرورتها التاريخية إن قلنا بأنّ جميع العلوم الإسلامية تشكلت بعد نزول القرآن الكريم وترتبط بهذا الكتاب السماوي، وبالتالي لا ينبغي القول بأنّ هذه العلوم وردت إلى أذهان المسلمين من القرآن

مباشرة بدون الأخذ بالحسبان هذه الصيرورة التاريخية والاجتماعية، والمسبوقات والمفروضات الذهنية «بدون تفسير وتأويل للنصوص الدينية» فهذا يمثّل خطأ كبيراً علينا اجتنابه.

وهذه العقلانية الإسلامية، وطبقاً للبنية الذاتية للإسلام وبشهادة التاريخ، لم يكن لها قيّم ومتولي رسمي، ومن هذه الجهة نرى الفوارق والاختلافات بين المشارب الفلسفية، والكلامية، والعرفانية، والفقهية بشكل بارز، إنّ هذه العقلانية لا يمكن حصرها في أي بُعد من أبعادها، فالفلسفة الإسلامية ترتبط بالعقلانية الإسلامية بقدر ما ترتبط بمقولات أهل الحديث والكلام الإسلامي والعرفان الإسلامي أيضاً، والعرفان الإسلامي يرتبط بهذه العقلانية بقدر ما يرتبط بالفقه الإسلامي.

عندما يريد هؤلاء السادة تعيين حدود حريات الأفراد بمعايير العقلانية الإسلامية، فحسب القاعدة ينظرون إلى الجانب الفقهي من المسألة، ولكننا نعلم أنّ حدود حرية الأفراد في الفقه الإسلامي

ليست فتوى واحدة متفق عليها، فجميع الفقهاء لم يعينوا حدود حرية الأفراد على نسق واحد، وعلى فرض أنّهم متفقون على رأي واحد في هذا المجال، فهذا الرأي قابل للنقد والمناقشة، والأهم من ذلك مسألة حدود الحريات السياسية والاجتماعية في المجتمعات والدول الحديثة في العالم الإسلامي، التي تعتبر موضوعاً جديداً تماماً، وترتبط مفاهيم هذه المسألة بعصر الحداثة ولم ترد في القرآن والسنّة ولا يمكن بحثها ودراستها في دائرة الفقه التقليدي، ولنفترض أنّ فقيهاً، وبدون الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدّم ذكره، أراد تحديد حريات الأفراد في المجتمعات والحكومات الجديدة في العالم الإسلامي بفتواه، فبأي دليل يجب على الآخرين قبول هذه الفتوى؟ يقول بعض الفقهاء: إنّ العمل بفتوى الفقيه لا يجب على المؤمنين إلاّ في حال اطمئنانهم بأنّ هذه الفتوى هي حكم الله تعالى، والآن لو لم يحصل مثل هذا الاطمئنان للمؤمنين بهذه الفتوى التي تتعلق بحدود الحريات، فما

هو تكليفهم وموقفهم؟ وما هو المعيار الآخر الذي ينبغي أن يشخص حدود الحريات؟ مضافاً إلى ذلك إذا أفتى عدّة فقهاء في مسألة حدود الحريات بفتاوى مختلفة، فما هو موقف المقلِّدين من هذه الأحكام المتعارضة والمتفاوتة في مجتمع واحدة وحكومة واحدة، وكيف يستطيعون العمل بها وامتثالها؟ وأي من هذه الفتاوى يصلح أن يكون ملاكاً ومعياراً لتدوين الدستور والقوانين العادية؟

لا شك أنّ الإسلام، كدين تحقق في واقع التاريخ، حاله حال الأديان الأخرى في كونه يملك قطعيات، ومسلّمات، وضروريات، ولكنّ حدود هذه المسائل القطعية ليس بالأمر الثابت دائماً، ولكنّها مع ذلك موجودة في كل عصر، وهذه المسائل يمكن استنباطها من مجمل العقائد والقيم الأخلاقية والأحكام الشرعية، بيدَ أنّ المسألة المهمّة هنا تتمثّل في عدم إمكانية التوصل بشكل مباشر إلى سن قانون يمنع ممارسة الأعمال المحرمة شرعاً والتي تترتب عليها عقوبة أُخروية، ووضع

عقوبات على مرتكبي الحرام الشرعي وبالتالي تحديد حريات الأفراد بهذه الأحكام، فصحيح أنّ بعض الفقهاء أفتوا بوجوب تعزير كلّ مرتكب لعمل حرام «العقوبة الدنيوية بواسطة الحكومة» ولكن هذه مجرّد فتوى حالها حال الفتاوى الأخرى في كونها قابلة للنقد والمناقشة، فالقفز من الحرمة الشرعية إلى الجرم القانوني ليس بالأمر الهيّن.

مضافاً إلى كل ذلك فبأي دليل ومنطق يمكن القول بأنّ العقائد المسلّمة، والأخلاق المسلّمة، والأحكام الشرعية المسلّمة، في عصر معين في التاريخ لا يمكن الآن مناقشتها والقيام ببعض التعديلات عليها من قبيل تضييق أو توسعة دائرتها ولا يمكن اضفاء معنى جديد عليها، ولا يمكن طرح قراءات جديدة لها؟ ومقصودي قراءات جديدة لا مراتب متفاوتة للمعرفة.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار المسائل والإشكالات التي ذكرتها، لا يمكن الادعاء بشكل معقول بأنّ معايير تساهل الحكومة

في مقابل المواطنين، والتي ترسم حدود الحرية للأفراد، يمكن اقتباسها من العقلانية الإسلامية، إنّ العقلانية الإسلامية تملك دائرة واسعة جدّاً وتتضمّن اختلافاً كبيراً في الآراء وتعتبر أصلاً وأساساً لانبثاق اجتهادات وقراءات جديدة دائماً، ولا يمكن أبداً تعيينها ورسم حدودها بشكل مشخص، مثلاً كيف يمكن تنظيم الحقوق الأساسية في دستور أحد البلدان الإسلامية، وما هي حدود الحريات للأفراد؟ وإلى أي مدى تتسامح الحكومة في مقابل المواطنين؟

إنّ مسألة «التسامح الإسلامي للحكومة المبتنية على العقلانية الإسلامية» ليس لها مفهوم مشخص ومقبول، ومن أجل تعريف تساهل الحكومة في مقابل المواطنين في بلد إسلامي وحدود هذا التساهل ينبغي أن نتحرك من خلال مراجعة البحوث والمعايير العقلانية والفلسفية المقنعة للجميع «وإن كان بصورة نسبية» والتي تقع خارج العقلانية الإسلامية، أي «حقوق الإنسان» أو اختيار أحد الآراء الفقهية المتعلقة

بهذا الموضوع، وليس هنا طريق آخر خارج البحوث العقلانية التي تقع خارج دائرة العقلانية الإسلامية، وعلى أية حال يجب التوجه نحو البحوث العقلانية والفلسفية، وبعد حصول اقتناع عقلاني نسبي، تستطيع الحكومة رسم حدود الحريات والتسامح والمداراة بشكل واضح ومعين بحيث ترضي غالبية أفراد المجتمع وتعتبرها أفضل حالة ممكنة في ظروف تاريخية خاصة وبشكل نسبي.

إنّ المسلمين في المجتمعات الحديثة ينظرون إلى المؤسسة السياسية «الحكومة» على أنّها مؤسسة تعاقدية، ويختارون المسؤولين وأصحاب المناصب الرئيسية من خلال صناديق الاقتراع، ومن هذه الجهة ينبغي وجود توافق جمعي بالنسبة للمفاهيم السياسية الرئيسية، وهذا التوافق لا يتيسر إلاّ من خلال العقلانية الجمعية السياسية التي تختلف عن العقلانية الإسلامية.

والآن إذا لم يتيسر معرفة حدود الحرية وتسامح الحكومة في مقابل المواطنين

ومعرفة المعايير لهذه الحرية والتسامح من خلال العقلانية الإسلامية، فأي معنى سنحصل عليه من هذه العبارات: الحكومة الإسلامية تملك معايير لتشخيص الحق والباطل وهي المعايير العقلانية المشتركة الرسمية أي «الإسلام» و«أنّ الحكومة لها وظيفة معينة في مقابل الحق والباطل» و«أنّ الحكومة يجب أن تسعى لاحقاق الحق وازهاق الباطل» و«أنّ للحاكم الحق في التدخل في مجال تقييد الحريات»؟ وربّما يكون مراد السادة أنّ القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية يحدد حريات الأفراد بكلمات من قبيل «عدم الإخلال بمباني الإسلام» وأنّ الحكومة بدورها مكلّفة بالعمل بالقانون الأساسي، فهذا الكلام لا يرفضه أحد، ولكن أولاً: يجب على المشرعين للقانون انطلاقاً من روح الحقوق الأساسية لأفراد الشعب الواردة في الدستور، إيجاد تعريف واضح لمقولة الإخلال بمباني الإسلام، ومثل هذا القانون يجب أن يتمّ تدوينه من خلال مناقشات نواب المجلس أو البرلمان، ولا

يوجد أي معيار قبل المصادقة على هذا القانون لتحديد حريات الأفراد.

وثانياً: إنّ اعتبار وقيمة الدستور تقوم على أساس اتفاق عام بين أفراد المجتمع، وليس ثمرة آراء فقهية أو فلسفية، والادعاء بأنّ النظام السياسي ـ المدني الحالي في ايران انّما هو تجمع مدني يقوم على أساس العقلانية الإسلامية، كلام غير صحيح، وقد تحدّثنا في القسم الأوّل من هذا الكتاب أنّ مثل هذا النظام تلفيق من نظرية الإمامة لدى الشيعة ونظرية الديمقراطية، وهذا التلفيق أو الخلط بين هاتين النظريتين يقع خارج نطاق «العقلانية الإسلامية».

---

(٣)

الجمهورية والبنية الذاتية للإسلام[١]

السؤال هو: ما هي العلاقة أو النسبة بين البنية الذاتية للإسلام مع الجمهورية؟ وهذا السؤال طرحه بعض المفكرين في مطلع انتصار الثورة الإسلامية في ايران بالشكل التالي: هل أنّ الجمهورية تنسجم مع الإسلام وتجتمع معه؟ وهذا السؤال عن تناسب أو عدم تناسب البنية الذاتية للإسلام مع الجمهورية هو سؤال صحيح بحدّ ذاته، ولكن في السنوات الأخيرة طرح سؤال غير صحيح تحت عنوان: ما هو الأولى: الجمهورية أو الإسلامية، وفي الأعوام الأخيرة شاهدنا ظهور تيارين فكرين أحدهما يؤكد على البعد الإسلامي للنظام الحاكم في ايران والآخر يؤكد على

---

١ ـ محاضرة في مؤتمر «الجمهورية والثورة الإسلامية في ايران» ـ ١٩٩٨ م.

جمهورية النظام، وهنا يثار هذا السؤال: هل أنّ الإسلامية تحظى بأولوية في النظام الجمهورية الإسلامية أو الجمهورية؟ ومع أنّ هذا السؤال غير صحيح، إلاّ أنّه نشأ من الوقائع السياسية والاجتماعية في ايران طيلة عقدين بعد انتصار الثورة، وما جرى من نزاعات واختلافات وتصادم المصالح ومواجهة التجمعات والتيارات السياسية المختلفة، فهو ليس سؤالاً نظرياً.

أمّا أنا فاعتقد أنّ البنية الذاتية في الدين الإسلامي يمكن أن تنسجم مع الجمهورية، فالبنية الذاتية في الإسلام بنية مفتوحة، ونظام الفكر الديني في الإسلام منذ بدايته كان نظاماً فكرياً مفتوحاً، وليس نظاماً فكرياً مغلقاً، وفي نظام الفكر الديني المفتوح، نشاهد وجود خطاب إلهي من جهة، ومتلقي لهذا الخطاب وهو الإنسان من جهة أخرى، فالإنسان كمخاطب استلم دعوة من قِبل الله تعالى لفهم هذا الخطاب الإلهي، ولا يوجد أي قيّم ومتولي رسمي لبيان وفهم هذا الخطاب الإلهي، ولم يذكر أي شيء عن هذا القيّم أو المتولي في البنية الذاتية للإسلام،

ومن أجل فهم هذا المسألة بشكل واضح، نرى من المناسب إجراء مقارنة بين الإسلام والمسيحية الكاثوليكية.

إنّ بنية أو نظام الدين المسيحي الكاثوليكي يملك ثلاثة أضلاع، أحدها الخطاب الإلهي، الضلع الثاني الإنسان، الضلع الثالث الكنيسة، فهنا نرى مثلثاً كاملاً يشكل نظاماً مغلقاً، وفي هذا النظام فالكنيسة هي المفسّر الرسمي للخطاب الإلهي، وهذا المعنى موجود في بنية هذا الدين، ففي رأي المسيحية عندما أراد الله تعالى الدخول والحلول في التاريخ وايصال خطابه للناس، كان للخطاب حافظ وحارس رسمي وموضوعي في واقع التاريخ البشري، وهو الكنيسة التي يجب عليها حفظ وبيان هذا الخطاب للناس، ومعلوم أنّ الكنيسة عبارة عن أفراد وهم أرباب الكنيسة والقيّمون عليها، وعلى هذا الأساس فإنّ البنية الذاتية للمسيحية تستدعي وجود أفراد معينين في الكنيسة يتولون تفسير حقيقة المسيحية بشكل رسمي ويقولون ما هي هذه الحقيقة، وعندما يتمّ تعيين هذه الحقيقة من قِبلهم فمن

الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى حالات الجزمية والدوغمائية في المسيحية، من جهة أنّه لا يحق لأحد رفض هذا التفسير أو تغييره، ومن هذه الجهة فالأشخاص الذين يقعون مورد الخطاب الإلهي في المسيحية الكاثوليكية لا يملكون تفسير هذا الخطاب الإلهي، وفي الحقيقة أنّ الناس ليسوا مورد الخطاب المباشر لله تعالى، فهذا الضلع الثالث وهو الكنيسة موجود بين الله والإنسان، ولهذا كانت البنية الذاتية للدين المسيحي بنية مغلقة.

أمّا في الإسلام فالمسألة وقعت بشكل آخر، ففي الإسلام لا يوجد ضلع ثالث، والناس أنفسهم يقعون مورد الخطاب الإلهي بشكل مباشر وهم الذين يفسّرون، وهذا هو معنى ختم النبوة، فنظام التعامل والارتباط بين الله والإنسان في الإسلام وفهم الخطاب الإلهي بواسطة الإنسان يعتبر نظاماً مفتوحاً تماماً، فالإسلام في إمتداده على مساحات التاريخ، بمثابة الزقاق الذي تسطع عليه الأنوار من جهات مختلفة، فمن جهة التصوف، ومن جهة أخرى الفلسفة، ومن

جهة ثالثة الفقه والكلام، ورابعة علوم القرآن والحديث.

وهذه كلها ساهمت في ظهور واتساع الدين الإسلامي وبشكل مفتوح، لأنّه لا يوجد أي عامل في النظام الإسلامي يقول للفقيه إنّك يجب أن تفكر بهذا الشكل وتصدر هذه الفتوى، أو يشخص كيفية التفكير أو يضع قضايا فكرية خاصة ومعينة للفيلسوف والمتكلّم أو المفسر ويلزمه بها.

الفرق بين الفتوى وأحكام الكنيسة

وهذا النظام بقي مفتوحاً على إمتداد التاريخ الإسلامي، وبالإمكان من خلال إجراء مقارنة بيان هذه الحقيقة بوضوح، أي بمقارنة «الدوغما في المسيحية والفتوى في الإسلام»، وبهذه المقارنة يتبيّن أنّ الدوغما المسيحية تستلزم نظاماً مغلقاً والفتوى تستلزم وجود نظام مفتوح وحرّ، وهنا نشير إلى عدّة فوارق رئيسية بين الدوغما والفتوى:

١. إنّ الدوغما تشمل العقائد الدينية والأحكام العملية للمسيحية، أمّا الفتوى في الإسلام فإنّها لا تشمل المعتقدات

الدينية، ولا يحق لأحد اصدار فتوى في المعتقدات الدينية، بل يصدر فتوى في مورد المسائل العملية فقط.

٢. الفتوى تعتبر رأي استنباطي واجتهادي يرتكز على سلسلة من العلوم البشرية، أمّا الدوغما فتتعالى على الاستنباط والاجتهاد من جهة كونها نتيجة حضور روح القدس في الكنيسة.

٣. إنّ حجّية الدوغما ذاتية، أمّا حجّية الفتوى مشروطة بحصول اطمئنان لدى المقلِّد بأنّ هذه الفتوى تتضمن حكم الله تعالى، فلو أنّ المقلِّد لم يحصل على اطمئنان بأنّ هذه الفتوى تتضمّن حكم الله، فلا يجب عليه اتباع هذه الفتوى.

٤. إنّ الفتاوى من شأنها أن تكون متعددة ومتباينة في موضوع واحد، مثلاً يستطيع عشرة مجتهدين اصدار عشر فتاوى متباينة في مسألة واحدة، ولكن الدوغما لا تكون أكثر من واحدة في كلّ عصر.

٥. إنّ العدول عن الفتوى ممكن للمجتهد، ولكن العدول عن الدوغما غير ممكن للكنيسة، ومن هذه الجهة فإنّ أولياء المسيحية الكاثوليكية لم يعدلوا عن

تفسيرهم للدوغمائيات في مجمل التحوّلات التاريخية وكانوا يقولون إنّ بيان الدوغما يتبدل فقط، أو يقولون إنّ الكنيسة تبيّن حقيقة في عصر معين لم تبيّنها في العصور السابقة، ولكن لا يمكن وقوع تباين في مجموعة الحقائق المبينة «مجموعة الدوغمائيات المبينة».

٦. إنّ المسلمين يستطيعون العمل بالاحتياط ولا يتبعون فتوى معينة في هذا الباب، والعمل بالاحتياط يقع بديلاً عن الفتوى، ولكن الدوغما لا بديل لها.

وعندما نتمعن في هذه الفوارق بين الدوغما والفتوى يتبيّن تماماً كيف أنّ الإسلام يملك نظاماً مفتوحاً ولا يوجد أي عنصر من داخل الدين يتولى التنظير للمجتهدين وأصحاب الفتوى «وطبعاً مع حفظ البنية الذاتية للإسلام وهو وحدانية الله ونبوة نبي الإسلام» وجميع الفتاوى تعتبر نظريات بالمعنى الواقعي للكلمة.

ومع الالتفات إلى كون النظام الفكري والعقلاني في الدين الإسلامي مفتوحاً، وعدم وجود متولين رسميين لتفسير الدين في البنية الذاتية للإسلام وأنّ الأشخاص الذين

يقعون مورد الخطاب الإلهي هم الذين يفسّرون هذا الخطاب، فينتج من ذلك عدم وجود مرجع يمكنه تحديد الخطاب الديني من خارجه بحيث يتولى إلزام المخاطبين ـ يعني المسلمين ـ بنمط خاص من الفكر والعمل، ومحتوى الخطاب الحقيقي يفهمه الناس أنفسهم ويقبلونه، وهذا الفهم يعتبر بلحاظ الواقع الخارجي من حق الناس لا من حق طبقة معينة أو شخص خاص، ومن هذه الجهة فإنّ الاختلاف في الفهوم والتفاسير يقع بواسطة الناس أنفسهم، فالناس والخطاب الديني يقعان في مواجهة بعضهما البعض، ويمثّلان نقطتين معلقتين في الفضاء بحيث لا يشكلان أي نظام مغلق، وفي هذه البنية الذاتية، من هذا النوع المذكور، فإنّ الناس يتلقون الخطاب الإلهي ولا شيء يمثّل الجهة الرسمية لتفسير الخطاب.

ومن هذه النقطة بالذات لو نظرنا إلى هذه الحقيقة الدينية من البعد السياسي، فسوف نرى أنّ أتباع هذا الدين يرون أنّ «الجمهورية» التي تعني تدبير الناس وعزمهم على تعيين الأهداف وإعمال

المناهج السياسية أمر طبيعي في الوضع السياسي، فربّما فسّر بعض الناس الخطاب الديني في الشأن السياسي بوجود تعليمات وقيم معينة في الدين ناظرة إلى الأمور السياسية، ولكن المهم، وبسبب عدم وجود متولي رسمي لتفسير الخطاب الديني، فإنّ قبول مثل هذا التفسير أو المناقشة فيه ونقده يعتبر من حق الناس أنفسهم، وقبول تلك القيم لا تكون ثمرته سوى قبول جماعة معينة من الناس بإرادتهم وميلهم تفسيراً معيناً للخطاب وبالتالي يتحركون على مستوى المشاركة السياسية في مقام التطبيق، وهذا هو عين الحركة في خطّ رسم المصير والنظام السياسي، وهذا هو ما وقع في اختيارهم للجمهورية.

والملاحظة الأخرى أنّ الاستبداد السياسي في نظام الخلافة على إمتداد تاريخ الإسلام السياسي، وخاصة في عصر الخلافة العباسية، صار عائقاً حيال إنتاج نظريات في مجال الفلسفة السياسية للإسلام لإقامة الجمهورية، مع وجود البنية الذاتية المفتوحة، ففي عصر الخلافة وما بعدها أيضاً أدى تسلط القوى السياسية المستبدة

في العالم الإسلامي إلى أن تقع هذه البنية الذاتية الدينية في أسر القوى السياسية ومنها تسلط وهيمنة الفكر الكلامي الأشعري على الذهنية العامة للمسلمين في العالم الإسلامي كنتيجة لهيمنة القوى السياسية الحاكمة ممّا تسبب في انحراف كبير وجمود في مجمل الفكر الديني، واليوم نحن المسلمين ومع ابتعادنا عن الماضي، نستطيع أن نتصور أنفسنا كمتلقين للخطاب الإلهي وبالتالي نساهم في فهم هذا الخطاب ورسم المنهج السياسي الذي يقرر مصيرنا.

---

(٤)

المجتمع المدني ونوعين من الفهم للكتاب والسنّة[١]

البحث الذي نطرحه هنا يتعلق بعلم تفسير وفهم النصوص «الهرمنيوطيقا».

أعتقد بأنّ موضوع المجتمع المدني والكثير من المواضيع الأخرى التي طرحت في السنوات الأخيرة في مجتمعنا بدأ البحث فيها من وسطها، رغم أنّ الشروع في هذه البحوث مفيد جدّاً ولو لم تطرح في هذا الوقت فسوف تبقى الكثير من البحوث والمسائل الضرورية في مطاوي الإبهام.

اليوم حان الوقت لكي نلتفت إلى وجود بحوث ومسائل قبل هذه المسألة، وما لم يتمّ البحث فيها وحلّها، فإنّ بحثنا في هذا الموضوع لا يصل إلى نتيجة متوخاة، نحن الآن نعيش مرحلة يجب أن نعين فيها

---

١ ــ محاضرة في مؤتمر «تحقق المجتمع المدني في الثورة الإسلامية في ايران» ــ ١٩٩٧ م.

موقفنا من كيفية فهم الدين، والأشخاص الذين يتحدّثون عن الدين والنصوص الدينية ويريدون أن يقولوا إنّ الله تعالى قال كذا وأنّ رسول الله قال كذا، هؤلاء يقومون بعملية تفسير للنصوص الدينية، وقد ثبت في محلّه أنّه لا يوجد نص ينطق بنفسه بل يجب تفسير النص، وقولنا بأنّ النص لا ينطق عن نفسه ولا يكشف عن معناه بنفسه لا يعني أنّ النص لا يتضمّن معنى، فالنصوص تتضمّن معان ومفاهيم، ولكن هذه المعاني لا يتيسر فهمها إلاّ من خلال الحفر في بنية النص واختراق التراكمات الدلالية للوصول إلى المعنى الذي يختزنه النص.

وفي علم الهرمنيوطيقا يؤكد الباحثون على هذه المسألة، وربّما يتحرك بعض الأشخاص لمخالفة هذا الرأي ويتصورون أنّ النص ينطق عن معناه بنفسه، وهذا الأمر يمكن بحثه في مورد آخر، ولكنني أنطلق في هذا البحث على أساس هذا المبنى، وهو القبول بأصل علم الهرمنيوطيقا وأنّ النص لا يتحدّث عن معناه بنفسه بل بواسطة المفسّر ويكشف عن معناه من خلال استنطاق

المفسّر، وعلى أساس هذا الأصل أستعرض المسائل التالية:

المسألة الأُولى: وجود سلسلة من النظريات المترابطة في التراث الإسلامي، وهي نظريات الفقهاء، المتكلّمين، الفلاسفة، وهذه المعارف والنظريات تمثّل واقع موجود في الكتب والأذهان، وكذلك وجود سلسلة من الحقائق الأخرى، وهي الحقائق التاريخية في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين، فالمسلمون طيلة أربعة عشر قرناً أوجدوا سلسلة من النظم السياسية والاجتماعية وعاشوا في كنفها، ولا شك أنّ جميع هذه الأمور من الواقعيات المسلّمة.

المسألة الثانية: إنّ الظروف التاريخية التي نعيشها حالياً تسببت في ظهور مسألتين: أحداهما معرفة تلك النظريات، يعني ماذا قال الفقيه الفلاني؟ وما هو رأي الفيلسوف الفلاني؟ وماذا قال المتكلّم الفلاني؟ أو ما هو نظام المجتمع الإسلامي الفلاني على المستوى الاجتماعي والسياسي؟ والمسألة الأخرى، هي أننا كيف نفسّر النصوص الدينية للإسلام؟

إنّ البحوث السابقة هي بحوث تاريخية وترتبط بعلم التاريخ، فالمحقق في علم التاريخ يستطيع أن يفهمها من قبيل كيف كان النظام الاجتماعي والسياسي في المنطقة الفلانية، أو مثلاً الشخص الذي يدرس تاريخ الفقه دراسة علمية يستطيع أن يقول ما هي نظرية الفقيه الفلاني في المسألة الفلانية، أو الشخص المطلع على تاريخ الفلسفة الإسلامية يقول ما هي نظرية الفيلسوف الفلاني؟ هذه سلسلة من البحوث التي نبحثها في بيان تراثنا والتعرّف على ما ورثناه من القدماء من علوم ومعارف ونسعى إلى تبويبها بشكل منهجي وعلمي، ومع أنّ هذا العمل ليس هو عملنا الوحيد، فإنّ بعض أهل العلم توقفوا عند هذه المرحلة، هؤلاء عندما يريدون فهم ما هو معنى الدين يقولون إنّ الفقهاء قالوا كذا، والمتكلّمون قالوا كذا، والفلاسفة المسلمون قالوا كذا، وفي المقطع التاريخي الفلاني كان المسلمون يعيشون النظام السياسي الفلاني، ولكن هل يمكن أن يكون هذا الكلام جواباً عن هذا

السؤال، وهو ما هو الدين؟ وهل يمكن فهم حقيقة الدين من خلال بيان آراء الفقهاء أو المتكلّمين أو الفلاسفة المسلمين، أو من خلال اتخاذ منهج خاص في تفسير النصوص الدينية؟

إذا طرح شخص هذا السؤال: ما هو الدين الإسلامي في مقام التحقق التاريخي وفي فضاء المسلمين؟ هل نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال ببيان تلك الآراء والنظريات والقول بأنّ الدين الإسلامي في مقام تحققه التاريخي كان بهذه الصورة، ولكن إذا واجه شخص هذه المسألة من موقع النقد وسأل عن مباديء ومباني تلك الآراء وعمل على نقدها وإيجاد نظريات وآراء أخرى، فبمجرّد الرجوع إلى آراء الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة القدماء لا يمكن فهم طبيعة الدين الإسلامي وأنّه يتلخص بهذه الآراء والنظريات، بل يجب أن نتجاوز هذا الحد.

ومن هذا المنطلق فإننا نواجه في هذا العصر مسؤولية أهم من ذلك، وهي أن نبحث بشكل نقدي المباني التي تقوم عليها تلك

النظريات والآراء، وفي هذا المورد نسلط الضوء بشكل خاص على نظريات الفقهاء، لأنّ الفقهاء هم الذين يتولون تعيين هذه المسائل من قبيل: ماذا ينبغي أن يكون نظام الحكم؟ وما هي حدود صلاحيات الحاكم والمؤسسات الاجتماعية وأمثال ذلك؟ فالفقهاء على إمتداد تاريخ الإسلام كانوا يعينون معالم وأحكام هذا المسائل، ومن هذه الجهة نرى ضرورة الاعتماد على نظريات الفقهاء في هذه المسألة، وينبغي الالتفات إلى أنّ جميع النظريات التي طرحها الفقهاء القدماء فيما يتصل بهذه المسائل تبتني على سلسلة من المبسوقات الفكرية والمفروضات والأسئلة المتوفرة في ذلك العصر.

دور قبليّات الفقيه في عملية الاستنباط

إنّ الفقهاء عندما يرجعون للكتاب والسنّة ويستنبطون آراءهم وفتاواهم من النصوص الدينية فإنّهم يتحركون على أساس التصورات المسبقة والمفروضات الذهنية والأسئلة الخاصة التي كانت تدور في عصرهم، وعلى سبيل المثال، عندما يتساءل

الفقهاء بأنّ السلطة لمن، ومن حق مَن؟ فإنّهم يرجعون للكتاب والسنّة ليجدوا جواب هذا السؤال وهو أنّ السلطة أو الحكم من حق الله تعالى ومن شؤونه، فهذا السؤال وهو أنّ السلطة لمن، هو سؤال مطروح في العصور السالفة، وفي هذا المجال يطرح هذا السؤال: من ينبغي أن يستلم مقاليد الحكم؟

إنّ الفقيه يسأل هذا السؤال من الكتاب والسنّة: من يجب أن يحكم؟ ويستلم الجواب، وهو أنّ الله هو الذي ينبغي أن يحكم، ولو تقرر طرح هذا السؤال في عصر آخر فهذا السؤال سيتبدل في المسائل المتعلقة بالحكومة والنظام الاجتماعي وإدارة المجتمع، وربّما لا يطرح بهذا الشكل، من يجب أن يحكم؟ بل يتحول إلى: كيف ينبغي أن تكون الحكومة؟ وفي هذه الصورة يختلف الجواب أيضاً، فالسؤال عن: كيف ينبغي أن تكون الحكومة؟ يختلف جذرياً عن السؤال السابق: من ينبغي أن يحكم؟، والسؤال عن كيفية الحكومة هو سؤال عن كيفية التقليل من أخطاء

الحكومة، وهذا السؤال إنما يكون مطروحاً فيما لو جرّب البشر أنواع وأقسام الحكومات، وتجاوز أنواع الأسئلة المتعلقة بها على أساس التحوّلات الاجتماعية والحياة الصناعية، تقسيم العمل، تعقيد الحياة الاجتماعية والكثير من المسائل الأخرى، فتكون المسألة عبارة عن منظمة السلطة لا بخصوص صفات شخص الحاكم، فالمسألة هي: كيف تكون منهجية الحكومة وبأي آلية يمكن تحديد قدرة الحكومة وضبطها كيما يتسنى حفظ القيم الإنسانية والعدالة في فضاء المجتمع؟ وهنا يكون السؤال عن كيفية الحكومة هو سؤال عن كيفية نظام الحكم والإدارة، وهذه مسألة علمية ترتبط بالكيفيات.

والآن إذا تقرر أن يطرح سؤال في عصر مثل عصرنا يتعلق بالحكومة وأنّه: كيف ينبغي أن تكون الحكومة؟ فهل يمكن أساساً عرض هذا السؤال على الكتاب والسنّة؟ وإذا أمكن ذلك فكيف؟ هذا مجرّد مثال لما نتعرض إليه في هذه المسألة، أجل فالفقهاء يرجعون للكتاب والسنّة وهم

يحملون معهم مبسوقات فكرية وأسئلة ناشئة عن ثقافة ذلك العصر ويستخلصون أجوبة خاصة من النصوص الدينية.

ومع الالتفات إلى هذه المقدمات، يجب أن نبحث بشكل جاد في المرتكزات العقلية والخطوط الفكرية في معرفة النسبة بين المجتمع، والحكومة، نظام الحكم، والعدالة وموضوعات أخرى من هذا القبيل وبين النصوص الدينية، فعندما يريد شخص معرفة النسبة والعلاقة بين هذه الموضوعات وبين الكتاب والسنة، فينبغي عليه في البداية أن يملك مفروضتين وقبليتين:

القبلية الفكرية الأُولى، تتعلق بمسائل من قبيل الحكومة، الإدارة، العدالة، والتنظيم، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يطرح سؤال في هذه الموارد بدون أن يعرف عن ماذا يسأل، ومن هنا قالوا إذا لم يعرف الشخص عن أي شيء يسأل فإنّه لا يصل إلى نتيجة أبداً، عندما يسأل شخص أي سؤال من أي شخص أو مقام مسؤول أو عن أي نص، فيجب في البداية أن يملك مسبوقة فكرية

عن هذا السؤال ويقول إنّ سؤالي يندرج في الموضوع الفلاني وأنا أُريد أن أطرح هذا السؤال على الكتاب والسنّة مثلاً.

القبليّات المتعلّقة بالكتاب والسنّة

القبلية الثانية، تتعلق بالكتاب والسنّة، فالسائل يجب أن يعين ماذا يفهم عن الكتاب والسنّة حتى يطرح هذا السؤال عليهما؟ فلا يمكن طرح أي سؤال على أي شخص كان، فهل يمكن مثلاً أن نسأل سؤالاً طبياً من مهندس ميكانيكي؟ وهل يمكن عرض سؤال يتعلق بعلم الكامبيوتر على طبيب؟ فالشخص إنّما يطرح سؤاله على من يتصور أنّه يملك الاجابة عنه، والشخص الذي يطرح الأسئلة المذكورة على الكتاب والسنّة ويريد استحصال الجواب عنها ينبغي أن يملك فهماً معيناً عن الكتاب والسنة وأنّ الكتاب والسنّة يملكان إجابة عن هذه المسائل المطروحة وبإمكانه أن يحصل على الجواب منهما، فكلّ شخص يتحرك على مستوى استنطاق الكتاب والسنّة واستحصال الجواب منهما، فإنّه يملك مسبقاً فهماً خاصاً

عنهما وينبغي أن يعرف خطاب الكتاب والسنّة بأي لسان، ودور الكتاب والسنّة فيما يتصل بحياة الإنسان وواقعه النفساني.

وثمة نوعين من القبليّات الذهنية فيما يتعلق بهذه المسائل، أحدهما أنّ ظاهرة التمدن، بناء المجتمع، حلّ مشكلات الحياة، معنى العدالة والأخلاق، تأسيس مراكز حفظ العدالة والأخلاق والتي ترتبط بمشكلات الحياة البشرية في هذا العالم، كلها تقع على عاتق الإنسان، فالإنسان وبآليات العلم والفلسفة ومواقفه المختلفة من القيم يتحرك على مستوى تحقيق هذه المهمّة، وأنّ الله تعالى منح الإنسان قابليات وملكات يستطيع بواسطتها أن يقوم بهذه الوظيفة، فهذه كلها من شؤون البشر لا من شؤون الله تعالى، فليس من شأن الله أن يقول للإنسان كيف تصنع التمدن، وكيف تؤسس النظم الاجتماعية، وبأي آلية ووسيلة تحلّ مشكلات الحياة، فلا يمكن أن نتوقع من الله مثل هذه الأمور، إنّ الله تعالى

لا يمكن أن يكون خليفة الإنسان في هذه المسائل.

ومن جهة أخرى فما وقع على عاتق الإنسان في هذا الباب، سلوك طريق ملتوي وغير معبّد، فالإنسان أحياناً يعثر في هذا الطريق ويرتكب بعض الأخطاء، والعلم يخطأ أيضاً، والفلسفة تخطأ، والسياسية تخطأ، فكل هذه الأمور تبتلي بالخطأ والزيغ، ولكن في ذات الوقت فإنّ عالم الإنسان وحياته تقوم على أساس هذه الأخطاء، وعلى حدّ تعبير العرفاء «كما ورد في كلمات الغزالي والرومي» إنّ عالم الإنسان مبني على الغفلة، وهذه الغفلة تشمل هذه الأخطاء في واقع الحياة، والشخص الذي يملك مثل هذه القبليات وبهذه المظامين فإنّه سيفكر قطعاً بأنّ الكتاب والسنّة يمنحان الإنسان وحياته معنى، بحيث يبني تمدنه على هذا الأساس، فالإنسان يعيش مع المدنية، ومع النظم الاجتماعية، مع العلم، مع الفلسفة، مع الفنون وأمور أخرى كثيرة، وهذه كلّها نتاج الإنسان وثمرة من ثمار حركته في الحياة، وإذا

لم يصل الإنسان في عمق حياته إلى معنى قويم وأساس متين فإنّه سيبتلي باللاهدفية والعبثية «نيهيليسم»، ودور القرآن والسنّة وسائر المصادر الدينية تكمن في منع سقوط الإنسان في متاهات العبثية وعدم المعنى.

هذه المنابع تقول للإنسان الذي يبني صرح المدنية، ويشيّد المجتمع، ويبتكر الفلسفة، ويخلق الفنون والعلوم والصناعات المختلفة والأدبيات الرائعة والقيم الإنسانية: إنّك لست وحيداً في هذا العالم، وأنّ لك مبدأ وأساساً وأصلاً، هذه المنابع تملك خطاباً إلهياً جذّاباً يمنح الحياة المعنوية للإنسان، وفقط على أساس هذه القبلية الذهنية لنصوص الكتاب والسنّة، بوصفها ظاهرة خاصة وقعت في زمان معين ومكان معين، يمكن تفسيرها بما يتناسب مع هذه القبلية الذهنية.

والقبلية الأخرى هي أنّ الإنسان ومن أجل حلّ مشكلاته في الحياة الدنيوية وتشييد صرح المدنية ينبغي له الاستمداد دوماً من عالم الغيب، إنّ الله تعالى وفّر له تراث

ديني بواسطة الأنبياء، وهذا التراث الديني يرسم له الأُطر والآليات لتجسيد المعنى للحياة في هذا العالم، بمعنى أنّ ما يتوفر في الفلسفة والعلوم السياسية وعلم الاجتماع وما إلى ذلك، متوفّر في الكتاب والسنّة وبالتالي يرجع هذا الشخص إلى الكتاب والسنّة لتحصيل هذه المعارف، إذا كان الشخص يملك مثل هذه القبليّة، فسوف يفسّر الكتاب والسنّة بما يتناسب مع هذا الفهم وهذه القبليّة.

هل نحتاج في بناء الحضارة إلى عالم الغيب

وفي مقام تفسير الكتاب والسنّة لا يمكن الفرار من هذه القبليّات والمفروضات الفكرية، وما لم يتبيّن موقفنا من هذه القبليّات والمفروضات فلا تصل النوبة لتفسير الكتاب والسنّة، وهنا لا مجال للحديث عن كلّ واحد من هاتين القبليتين بشكل تفصيلي، ولكن نشير إلى أنّ القبليّة الثانية للكتاب والسنّة، والتي تؤدي إلى

عدم الانسجام مع المجتمع المدني، مرفوضة من ثلاث جهات:

الأولى: إنّ هذه القبلية تواجه نقوضاً عديدة، لأنّ الكثير من حاجات الإنسان المعاصر كالصناعة، والعلم، والفن، والفلسفة، والأدبيات غير مشمولة للهداية الغيبية، والإنسان تحرك على إمتداد تاريخه في خلق وابداع هذه العلوم والفنون، ومن هذه الجهة يتبيّن أنّه ليس المفروض في أصل عالم الخلقة أن تمتد يد الغيب لتحلّ مشاكل الإنسان في هذا العالم.

الثانية: إنّ معلوماتنا المعاصرة عن تاريخ حياة البشر تشير إلى أنّ المجتمعات البشرية متحولة ومتغيرة ذاتاً ولا يمكن وضع إطار معين وآلية ثابتة لحركة التكامل البشري ويتم ابلاغها للناس بواسطة الأنبياء.

الثالثة: إنّ المنهج الظاهراتي في تاريخ الدين يُعتبر المنهج الوحيد المقبول نسبياً لمعرفة الدين، وهذا المنهج يشير إلى أنّ ذاتيات الأديان

تختلف عن جهاتها العارضة عليها، والأمور المتعلقة بكيفية التكامل الاجتماعي للإنسان والأُطر والآليات الخاصة بتحوّلات وحدوث المتغيرات في كلّ مجتمع تقع خارج دائرة ذاتيات الأديان، وبرؤية دقيقة فإنّ ذاتيات الأديان التوحيدية تقتصر على مسألة سماع الخطاب الإلهي والاعتراف والشهادة بربوبية الله تعالى فقط، والسلوك التوحيدي في حركة الحياة والواقع النفساني، فالتدين يعني الحركة في خط التوحيد والعبودية لله تعالى الذي يجتمع مع التحوّلات والمستجدات والأُطر والآليات الاجتماعية المتباينة، وكذلك ينسجم مع مقولة المجتمع المدني.

هنا ربّما يطرح البعض هذا السؤال: إذاً ما هو مصير هذه الأوامر والنواهي والمقررات الواردة في الكتاب والسنّة التي تتعلق بالجهات الخاصة للحياة الاجتماعية؟

أُجيب باختصار: إنّ هذه الأمور تعتبر مواد خام ينبغي تفسيرها فيما يتصل برسالة الكتاب والسنّة بشكل عام، فإذا

تمّ تفسير الكتاب والسنّة على مبنى القبليّة الأولى والمقبولة، ففي هذه الصورة فإنّ هذه الأوامر والنواهي والمقررات تقع في دائرة الأمور العرضية للإسلام ولا تمثّل أبداً قانوناً وبرنامجاً للحياة بشكل دائم.

---

(٥)

الديمقراطية والتدين[١]

إنّ الحرية السياسية والديمقراطية للمجتمعات الإسلامية تمثّلان مقولتين مهمتين جدّاً ومصيريتين، فلو تقرر أن يخطأ مجتمعنا في فهم وتحليل هاتين المقولتين فإنّه سيبتلي بأزمات ومتاهات كثيرة، وفي السنوات الأخيرة وبعد أن ازدادت البحوث في مورد هاتين المقولتين، شهدنا ارتكاب خطأين كبيرين في فهم الديمقراطية والحرية السياسية، فالبعض ذهب إلى أنّ الحرية السياسية، والتي يقصد بها، بالمعنى الصحيح، الحرية العقلانية والإرادة العملية للإنسان ومشاركته في تعيين مصيره

١ــ مقابلة صحفية مع صحيفة همشهري ــ ١٥ من شهر مرداد ــ ١٩٩٨ م.

الاجتماعي وتحمّل مسؤوليته في مقابل القيم الأخلاقية، بأنّها تمرد على القيم الأخلاقية وهتك القيم المعنوية، ثم شن حرباً عليها وعلى الديمقراطية، وبما أنّ مجتمعنا، الذي يمرّ بمرحلة ثقافية متحوّلة، يعيش مرحلة مصيرية في واقع التاريخ المعاصر، فلا ينبغي أن نمر على هذه الحملات وهذه الأخطاء مرور الكرام، فالواجب الديني والوطني لأصحاب القلم يحتم عليهم أن يشاركوا في مثل هذه الدراسات الجادة لغرض حلحلة ثقافة المجتمعات الإسلامية ويساهموا في نقد وغربلة آراء ونظريات المفكرين وأصحاب الشأن العلمي في هذه المواضيع المهمّة.

إنّ المقولة الرئيسية للمخالفين للديمقراطية من وجهة نظر دينية، أنّ الديمقراطية تعني سيادة الشعب، وسيادة الشعب تعني منح الأصالة لإرادة الإنسان في مقابل إرادة الله تعالى، وترجيح القانون البشري على القانون الإلهي، وهذا هو مبدأ محورية الإنسان، الذي لا ينسجم مع تعاليم الإسلام، التي تقوم على أساس

محورية الله تعالى، فالديمقراطية في بعض الموارد، على الأقل في القوانين الصادرة من الله تعالى بشكل قطعي، تجعل من الإنسان يقف في مقابل الله تعالى، وهذه المقولة تنبع من تصورات خاطئة عن الديمقراطية:

الديمقراطية واحترام الرأي الأخر

١. هنا يثار هذا السؤال الرئيسي، وهو: هل يجب على الإنسان في مقام سن القوانين أن يكون تابعاً للقيم والقوانين الإلهيّة، أم لا؟ وهذا السؤال يرتبط بفلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق لا بشكل ومنهج السلطة والحكومة التي تكون الديمقراطية من شؤونها، فالديمقراطية ليست فلسفة حقوق ولا فلسفة أخلاق، وعلى هذا الأساس لا تملك الصلاحية للإجابة عن هذا السؤال ولا يمكنها أن تقف موقف المجابهة والمعارضة لمبدأ تقدم إرادة الله على إرادة الإنسان، إنّ الديمقراطية في العالم المعاصر تمثّل منهجاً ونمطاً في نظام الحكم في مقابل منهج الحكومات الدكتاتورية، وهذا المنهج للحكومة يقوم على أساس أنّ

المجتمعات البشرية المعاصرة والتي تحتوي على مجاميع وطوائف متعددة من حيث العقائد والروابط والمصالح السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة، كل هذه المجاميع تشترك في اختيار المسؤولين في نظام الحكم وتتحرك على مستوى الإشراف والرقابة على أعمال الحكومة المختلفة وتطالب الديمقراطية هذه المجاميع بتحمّل مسؤولياتهم، وبهذه المشاركة المستمرة تحفظ لنفسها هذه الفرصة دائماً، وهي أنّها تستطيع استعادة السلطة والقدرة السياسية بشكل سلمي من جماعة أو حزب وتسليمها لجماعة أخرى، فالديمقراطية هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يحكم فيه الناس بالمقدار الممكن على أنفسهم ويستلموا مقاليد الأمور في الحياة الاجتماعية والسياسية بأيديهم.

وما يميز الحكومات الديمقراطية عن سائر أشكال الحكومة هو أنّ الحكومة الديمقراطية لا تتمكن من سلب القدرة من المجتمع المتشكل من جمعيات وطوائف مختلفة، والضمانة الرئيسية في هذه

الحالة هي أنّ هذه الحكومة تجد نفسها ملزمة باتباع المقررات القانونية التي تهدف إلى حفظ حرية التشكلات والمجاميع وبيان العقائد المختلفة والنظريات المتباينة في فضاء المجتمع، إنّ وجود وحياة الديمقراطية يرتبط بوجود تشكيلات من العقائد المتباينة في الحكومات الديمقراطية وتقع وسائل الإعلام كالراديو والتلفزيون والمطبوعات ودور السينما والمسارح وغيرها بيد المجاميع والأحزاب المختلفة المخالفة والموافقة للدولة، والحكومة الديمقراطية ليست حكومة الأكثرية ولا حكومة الأقلية بل الحكومة التي تعمل على ضمان منافع وصلاح جميع الطوائف والفئات المختلفة.

إنّ الديمقراطية في البلدان المختلفة تتماشى مع مختلفة الآداب والتقاليد والعقائد والفلسفات الخاصة بكلّ قوم وكلّ شعب ولا تتحرك من موقع تغييرها ولا تريد فرض عقيدة معينة أو تقاليد خاصة على أفراد المجتمع، وهذه الرؤية تقع تماماً في مقابل الحكومات الدكتاتورية.

في المجتمعات التي تعيش النظام الديمقراطي فإنّ وحدة المجتمع تقوم على أصل الاحترام المتقابل لأصحاب العقائد والأفكار المختلفة والمنافع والمصالح المتفاوتة لا أنّ هذه الوحدة تقوم على أساس توحيد العقيدة والمصلحة الخاصة، فمبدأ الاحترام المتقابل، الذي بإمكانه تعزيز وحدة المجتمع وتقويتها هو المحور والأصل في المجتمعات المعاصرة التي تتضمن مجاميع وفئات مختلفة من حيث العقائد والأفكار والمصالح، والإصرار على إعلاء عقيدة معينة وسيادتها على حساب العقائد والأفكار الأخرى لا ينتج سوى قمع وإقصاء الفكر الآخر وبالتالي تحوّل الحكومة إلى حكومة دكتاتورية، وفي المجتمعات المعاصرة لا يمكن تفعيل جميع قابليات أفراد المجتمع إلاّ في ظلّ الديمقراطية ومن خلال مشاركة الجميع في بناء الحياة الاجتماعية وترشيد القابليات المتنوعة في حركة الحياة، وفقط بهذه الطريقة يمكن خلق تعقل جمعي خلاّق، ومن هذا الطريق فقط يمكن التحرك

في خط بناء مجتمع متحضر وكسب الموفقية في ميادين الحياة المعقدة.

أصل الحرية والمساواة في النظام الديمقراطي

٢. في الحكومة الديمقراطية لابدّ من قبول أصل الحرية وأصل المساواة بين جميع أفراد الشعب بدون أي استثناء ولمحض كونهم بشراً، فالحكومة الديمقراطية من جهة كونها حكومة لا تعترف بأي تفسير ورؤية للعالم، والإنسان، والدين والعقيدة أعلى من التفاسير والعقائد الأخرى، ولا ترجح أي فلسفة على فلسفة أخرى، وهذا الموقف للحكومة لا من جهة أنّ المسؤولين أو أفراد المجتمع يعتقدون بالنسبية المطلقة في مجال المعرفة أو يتبعون مذهب اللاأدرية، بل من جهة أنّه ليس من وظيفة الحكومة التدخل في هذه المسائل وتعيين التكليف فيها للفلاسفة، وأنّ تدخل الحاكمين في هذه المسائل ليس له ثمرة سوى تكريس النزاع والخصومة

والدكتاتورية، وفي الحكومات الديمقراطية فإنّ أهمية هذين الأصلين ودورهما يتلخص في تعيين موقع أفراد المجتمع فيما بينهم في حياتهم الدنيوية وتأسيس شكل الحكومة ونمط إدارة الحكومة للمجتمع، وليس تعيين مصير أفراد المجتمع بلحاظ السعادة الأُخروية والإعلان عن خسران الإنسان في حال تخلفه عن إرادة الله ومشيئته في حياته الأُخرى.

إنّ هذين الأصلين: المساواة والحرية، في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة ترتبط بالفلسفة العملية وتقتصر على رسم حدود العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، فهذه لا تدخل في دائرة الفلسفة النظرية، ولا تقع بديلاً عن معرفة الإنسان الدينية أو الفلسفية، ولا تبيّن مقام ومكانة الإنسان في عالم الوجود.

الديمقراطية منهج للدنيا لا للآخرة

وعلى هذا الأساس ففي النظام الديمقراطي، يملك أصحاب جميع العقائد والفلسفات وأتباع جميع الأديان في

النظام الديمقراطي حق الحياة والرشد والتطور والالتزام بعقائدهم وقيمهم وقوانينهم، اليوم في ظلّ الكثير من الحكومات الديمقراطية يعتقد ملايين الناس بأنّ الحقانية تنحصر بدين معين، ويعيشون إلى جانب أتباع أديان أخرى من دون أن تكون العقيدة الدينية مانعة من المعيشة السلمية مع أتباع الأديان الأخرى، فالديمقراطية منهج للحياة الدنيوية، وليست معياراً للحكم في عاقبة الإنسان الأخروية، وصحيح أنّ عملية التقنين في مثل هذه الحكومة تتبع آراء وعقائد الناس، ولكن ليس من جهة أنّ المقننين يعتقدون أنّ إرادة الناس في عملية التقنين مقدّمة على إرادة الله، وأساساً فإنّ مثل هذه المسألة في الحقيقة هي مسألة فلسفية ومحط نظر المقننين في هذه الحكومة بوصفهم مقننين، والمسألة الوحيدة هنا أنّ القانون لا ينبغي أن يقع مخالفاً لإرادة الناس، فلو أنّ الناس أرادوا اتباع القوانين الإلهيّة، فالمقننون في الحكومة الديمقراطية

يتحركون على هذا المستوى أيضاً وتبعاً لإرادة الناس.

ملاك التقنين في النظام الديمقراطي

وطبعاً فعملية التقنين في النظام الديمقراطي يجب أن تراعي أصلين.

الأصل الأول: إنّ القوانين لا ينبغي أن تتضمن ترجيح طائفة أو طبقة على طائفة أو طبقة أخرى، أو ترجيح جنس على جنس آخر، وقومية على قومية أخرى وأمثال ذلك.

الأصل الثاني: إنّ هذه القوانين تهدف لضمان خير ومصلحة جميع أفراد الشعب ورفاههم المعنوي والمادي، لا مصالح الأكثرية أو طبقة معينة وفئة خاصة، في الديمقراطية ومن جهة كونها منهجاً للحكومة ومسلكاً للحياة الجمعية الدنيوية «مع غض النظر عن الموقف الأُخروي للناس» فإنّ جميع المواطنين يعيشون حقوق متساوية ولا معنى لوجود مواطن من الدرجة الأُولى ومن الدرجة الثانية، وعملية التقنين في الحكومة الديمقراطية تتحرك في ظلّ الالتزام

بالأصول المذكورة ومن ثمة يتمّ التصويت على كل قانون من خلال آراء الأغلبية في مجلس النواب وهم نواب أكثرية الناس في المجتمع.

وهنا يثار سؤال مهم، وهو: لو أراد الناس في مجتمعنا الإسلامي العمل بالقوانين الإلهيّة، فالمفروض أنّ إرادة الناس هي أصل المشروعية في علمية التقنين، ومن هذه الجهة فأين ستتجه عملية التقنين؟ ألا يعني هذا أنّ الناس يطالبون الحاكمين بالعمل بالقوانين والأحكام الإلهيّة؟ وهل أنّ المقننين المنتخبين من الناس في ظلّ نظام ديمقراطي ينبغي عليهم اتباع إرادة الناس هذه؟ وهل أنّ النتيجة العملية لهذه العملية لزوم مراعاة القوانين الإلهيّة والأحكام الشرعية؟

وهنا نضيف أنّ المسلمين في الحكومة الديمقراطية هم الذين ينتخبون حسب الفرض هؤلاء المقننين وبالتالي فإنّ المقننين يعتقدون أيضاً بالأحكام والقوانين الإلهيّة، ومن هذه الجهة تزداد

الضمانة والاطمئنان في مجال مراعاة القوانين الإلهيّة في عملية التقنين.

وهذا يعني أنّه لو اختار المسلمون حكومة الديمقراطية فهذا لا يعني ترك القوانين الإلهيّة أو القول بتقدم إرادة الناس على الإرادة الإلهيّة في مقام التشريع.

ماذا لو تقاطع القانون الوضعي مع القانون الإلهي؟

٣. يتساءل المخالفون للديمقراطية: إذا اتفق أن كان رأي الناس مخالفاً لحكم الله تعالى، فبأي من الطرفين نأخذ وأيّهما نقبل؟ هل نقبل برأي الناس أو بحكم الله تعالى؟

والجواب عن هذا السؤال ينقسم إلى قسمين: **الأول:** أنّ المسلم من الناحية الكلامية والعقائدية مكلّف بامتثال الحكم الإلهي القطعي وترجيحه على رأيه، **والقسم الثاني:** على فرض أنّ غالبية أفراد المجتمع الإسلامي، وهم من المسلمين غالباً، أرادوا في مقام سن القوانين أن يتركوا العمل بشكل جاد بالقوانين

الإلهيّة القطعية ومثل هذا الإعراض من عامة الناس مع علمهم بقطعية القانون الإلهي، ففي ذلك اليوم ينبغي القول إنّه للأسف أنّ مثل هذا الشعب المسلم ترك دينه، وفي هذا الصورة وللأسف لا يستطيع أي شخص عمل أي شيء، والكلام عن حكم الله في هذا الوسط لا يبقى له معنى، وأنا مطمئن أنّ ذلك اليوم سوف لا يأتي، لأنّ آراء الناس في المجتمع الإسلامي (الايراني) لا تتقاطع مع حكم الله تعالى، وربط احتمال حدوث مثل هذا الشيء مع الديمقراطية وبالتالي التهجم عليها لا يملك مبررات منطقية، وشيوع بعض السلوكيات الأخلاقية السلبية وفسح المجال لبعض السلوكيات المتحللة وارتكاب المحرمات الإلهيّة في الغرب بسبب الحرية القانونية يتخذها بعض المخالفين للديمقراطية أحياناً كحربة ضد الديمقراطية، ولكنّها لا ترتبط بالديمقراطية اطلاقاً بوصفها منهجاً ونظاماً للحكم، فهي نتيجة المتغيرات الثقافية في الغرب.

وطبعاً ربّما تظهر بعض الجماعات في المجتمع الإسلامي، الذي يدار بمنهج

ديمقراطي، تدعوا إلى ترك العمل بالأحكام والقوانين القطعية الإلهيّة ولأسباب مختلفة ويتظاهرون علناً بهذه العقيدة بل يتحركون على مستوى تفعيلها واشاعتها في المجتمع، وهذا الموضوع لا يرتبط بإهمال القوانين الإلهيّة القطعية، فاظهار هذه الآراء من قبيل إظهار أي عقيدة أخرى في الحكومة الديمقراطية التي تعيش في ظلّها عقائد وآراء ونشاطات مختلفة، وينبغي على القادة السياسيين وأصحاب الشأن الثقافي والديني في المجتمع الإسلامي التصدي لهذه الظاهرة، وبديهي أنّ المسلمين المعتقدين بالأحكام والقوانين الإلهيّة سيتحركون على مستوى منع سريان هذه الظاهرة إلى مجلس الشورى بحيث تكون هذه العقيدة ملاكاً لعمل المقننين وبالتالي تكون القوانين الإلهيّة متروكة ومهملة.

وهنا يطرح هذا السؤال المهم نفسه، وهو كيف ستكون هذه المساعي؟ هل ستكون بالمنهج الديمقراطي أو بمنهج الاجبار والفرض؟ وهذا السؤال رئيسي ولا ينبغي المرور عليه مر الكرام، لأنّ أساس الكثير

من الخلافات النظرية الموجودة في بلدنا تكمن في الجواب عن هذا السؤال، فنحن نعتقد أنّ على كلّ مسلم متيقن من القوانين الإلهيّة القطعية والشمولية أن يعمل بها ويسعى لحث الآخرين للعمل بها، ولكننا نعتقد أيضاً أن هذه المساعي، وخاصة في مجتمعنا، معقدة وتملك تعدداً عقائدياً وثقافياً وسياسياً، ولا ينبغي أن تكون هذه المساعي بآلية القوّة والعنف، وإلاّ فستكون النتيجة اهتزاز الرؤية للدين والقيم الإلهيّة والقانون الإلهي، وبالتالي تتعرض مصالح الجميع للضرر.

لو أنّ القادة الدينيين والمسؤولين عن الشأن الثقافي في مجتمعنا لا يجدون في أنفسهم القدرة على الدخول إلى ميدان تضارب الأفكار وتبادل العقائد والنشاطات الحرة والسلمية وبأساليب الديمقراطية ولا يستطيعون قيادة وهداية الناس إلى القيم الإلهيّة الأحكام الشرعية بحيث لا يبقى مشتري لمتاع المخالفين، فمنشأ هذا الخوف والعجز ناشيء من ضعف منطقهم ونقص في أساليبهم، هؤلاء ينبغي عليهم تقوية منطقهم واصلاح أساليبهم، فاظهار القلق

على الدين ودعوة الناس إلى التعصب واستخدام آليات العنف لا يجدي نفعاً، فهذه الأساليب ليست لا تحلّ مشكلة فحسب بل تضيف مشكلات مهمّة أخرى على مشكلات المجتمع وستكون العاقبة حدوث أزمات ثقافية واجتماعية من شأنها أن تجعل كلّ شخص يفكر بنجاته وتوفير خبزه ويودع جميع الفضائل.

لا يوجد تفسير وحيد للنص

٤. المسألة الأخرى: كيف نحصل على العلم بالقيم والأحكام الإلهيّة القطيعة، التي يخاف المخالفون للديمقراطية من إهمالها ونبذها من قِبل الناس؟ ومع الأخذ بالاعتبار البحوث الفلسفية لتفسير النصوص «الهرمنيوطيقا الفلسفية» والتي اتسع نطاقها لاسيما في القرن العشرين، هل يمكن اختيار تفسير معين للنص باعتباره التفسير الوحيد والممكن والصحيح؟ هل يبقى مع الالتفات إلى هذه البحوث، معنى للنص في مقابل «الظاهر» «كما كان يتصور القدماء»؟ لا يوجد نص يملك تفسيراً حصرياً ووحيداً، ثمة تفاسير

وقراءات متفاوتة لجميع النصوص، ولا يوجد نص بالمعنى الحقيقي للكلمة بحيث يمكن فهمه بدون تفسير، فجميع النصوص بلا استثناء تحتاج إلى تفسير، فالإسلام بأي صورة كان ليس سوى فهم وتفسير للكتاب والسنّة ولا يوجد أي فهم وتفسير وحيد للكتاب والسنّة، وما لم يصل الأمر إلى إنكار نبوة نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله)، ويعتبر خروجاً عن الإسلام، فجميع الفهوم والتفاسير للكتاب والسنّة هي تفاسير للكتاب والسنّة وتقع دائماً ومن قِبل جميع الأشخاص بموازاة أُفق ثقافي وتاريخي معين.

إذاً لابدّ من معرفة معنى القانون الإلهي القطعي، وما هو المقصود بهذه العبارة؟ وماذا نفهم من كلمة القطعية؟ وما هو مقدار هذا القوانين القطعية التي يجب اتباعها في جميع العصور؟ ألا يمكن القول إنّ القوانين الإلهيّة القطعية ربّما تعني تلك الأحكام التي تتضمنها جميع الأديان، وليس في فقط الأديان الإبراهيمية بل جميع الأديان التوحيدية في العالم؟ وفي هذه الصورة أليست هذه القوانين والقيم

القطعية هي ما توفرت لدى الإنسان على إمتداد تاريخه وسعى لتثبيتها وتجسيدها في واقع حياته رغم أنّه قد يعجز عن امتثالها بسبب نقاط الضعف والقصور في الإنسان؟ فإذا وصلنا إلى هذه النقطة وتحركنا على مستوى امتثال هذه القوانين القطعية ودعونا جميع أفراد المجتمع للعمل بها واعتقدنا بأنّ الأمور الشخصية والذاتية والطائفية ما هي إلاّ سلائق ومذاقات فردية وجمعية، فهل سيبرز أمامنا كل هؤلاء المخالفون في مقام النظر والعمل؟ وهل نعيش كل هذا القلق من أنّ الشخص الفلاني أو الجماعة الفلانية أو المجتمع الفلاني سيقف يوماً في مقابل إرادة الله تعالى، وما سنصنع حينذاك؟ وأساساً هل ثمة معنى للوقوف أمام إرادة الباري تعالى؟

أجل، لو قلنا بأنّ جميع ما ورد في فتاوى الفقهاء يمثّل قوانين الله تعالى، فسوف يكون المخالفون لقوانين الله تعالى كثرة كاثرة لا تعدّ ولا تحصى، وعلى المخالفين للديمقراطية أن يحكموا في هذه المسألة بالانصاف، فحتى الفقهاء

أنفسهم يعتقدون أنّ فتاواهم من الظنيات لا من القوانين الإلهيّة القطعية، والكلام الوحيد هنا هو أنّ المجتهدين مكلّفون بالعمل بظنياتهم، وهذا مقبول لدينا، ولكنّ هذا المعنى لا يشمل غير المجتهدين، وما لم يحصل اطمئنان بأنّ هذه الفتوى مطابقة لحكم الله، فإنّ الناس غير مكلّفين من الناحية الدينية بالعمل بها، وهنا يتبيّن أنّ مجرّد افتاء الفقهاء لا يعين تكليفاً شرعياً لأحد من الناس، وكلّ شخص مسلم يجب أن يحصل على اطمئنان بحكم الله تعالى.

قالوا: على فرض وجود قراءات مختلفة للإسلام، فإنّ المجتمع الإيراني يقبل تلك القراءة للإسلام الواردة في الدستور، ونلفت النظر إلى هذه النقطة الرئيسية، وهو على أساس هذا المنطق، إذا قبل الشعب الإيراني في مرحلة جديدة قراءة أخرى للإسلام، وتحرك في تطبيق الدستور على أساس هذه القراءة، فسوف لا يواجهون إشكالاً، فالقبول بهذه المسألة يعدّ خطوة تنظيرية كبيرة باتجاه قبول الديمقراطية، وسواءً وقعت هذه الحادثة

أم لم تقع، فالقراءة للإسلام الواردة في الدستور الفعلي للجمهورية الإسلامية حالها حال سائر القراءات الممكنة، وعملية فهم وقراءة الإسلام من حق الشعوب المسلمة وتيار القراءة مفتوح دائماً ولا ينبغي إيجاد موانع وسدود أمامه.

الديمقراطية تتنافى مع قراءة خاصّة للدين

٦. وينبغي الإجابة عن هذا السؤال أيضاً، وهو أنّ الديمقراطية مع مَن تختلف ومع أي فكر تتناقض؟ إنّ الديمقراطية بوصفها منهجاً وأُسلوباً لنظام الحكم، لا تتقاطع مع إرادة الله وقانونه، ولا مع المبلغين الحقيقيين للرسالة الإلهيّة، والديمقراطية تتقاطع مع ذلك التفسير للكتاب والسنّة الذي يرتكب أصحابه، بسبب عدم توفر تصور صحيح عندهم عن الحرية والديمقراطية في العصر الحاضر، أخطاء كبيرة في فهم معاني الديمقراطية والحرية من جهة، ويصرون على التفسير الأُحادي للكتاب والسنّة من جهة أخرى، ويعيشون الجهل بالحقائق والمستجدات المعقدة في المجتمعات الجديدة في

العالم المعاصر ومنها مجتمعاتنا الإسلامية من جهة ثالثة، وينطلقون في تفسيرهم للدين من دوامة النوازع الذاتية والتعلقات النفسية التي يبتلي بها كلّ إنسان من جهة رابعة وبذلك يقدّمون تفسيراً وفهماً للإسلام لا ينطبق مع واقع حياة المسلمين ويعيق حركتهم في خط الرشد والتنمية وفي طريق تحصيل التجارب الدينية الحقيقية وإحياء الدين الحقيقي، وكذلك يكون مانعاً لتقدّم وإزدهار الشعوب الإسلامية في ساحة التحديات ويسلب منهم القدرة على حلّ مشكلاتهم الأساسية والكثيرة في العصر الحاضر.

إنّ الثورة الإسلامية في ايران كانت في بدايتها لا تقبل بوجود هؤلاء الأشخاص في معترك الصراع الحضاري[1]، لماذا لا نتعرف على الديمقراطية بشكلها الصحيح وبذلك نحرم الشعوب الإسلامية من الاستفادة من ثمرات هذا المنهج الكثيرة؟ إنّ الأجيال

---

١ ـ إشارة إلى أنّ الشيخ مصباح اليزدي لم يشارك في الثورة ضد الشاه ولم يظهر على الساحة إلاّ بعد رحيل الإمام الخميني، م.

سوف لن تغفر لنا هذا الذنب، ومن هذه الجهة فحالات القلق غير المبرر ومن يقول إننا ماذا سنصنع إذا أعرض الشعب الايراني عن الإسلام يوماً ما ومن هذه الجهة يصبّون لعناتهم وغضبهم على الديمقراطية ويجعلونها في مقابل الدين، فإنّ ذلك يستتبع عواقب ثقافية وسياسية خطيرة لهذا البلد، وهذه الطريقة من شأنها اخراج الناس وإبعادهم عن ميدان المشاركة السياسية وتفتح طريق الاستبداد والدكتاتورية الجديدة، وفي مقام العمل فإنّ فوائد ومعطيات الحكومة الديمقراطية أكثر بكثير من الأضرار والخسائر الناشئة من ترك المباديء الأخلاقية والآداب والتقاليد الدينية التي ربّما تحدث في ظلّ الحكومة الديمقراطية، والتصدي لمثل هذه المخالفات بآليات العنف والإكراه لا ينفع شيئاً، لا للدين ولا للتدين.

تعارض المساواة مع بعض الأحكام الفقه!

٧. بقي كلام مهم آخر، وهو أنّ بعض الأحكام الفقهية الموجودة تتعارض مع أصلين مهمين في الديمقراطية وهما: المساواة الحقوقية بين جميع المواطنين،

وأصل «أنّ هدف القانون هو ضمان مصالح جميع المواطنين»، مثلاً نجد أنّ بعض الأحكام الفقهية تتحدّث عن امتيازات حقوقية للمسلمين على غير المسلمين، أو للرجال على النساء، وبعض الأحكام الفقهية الأخرى لو جعلت قانوناً، فإنّها لا تضمن مصالح جميع المواطنين بل مصالح فئة خاصة، فماذا نصنع في هذه الموارد، وماذا يمكن أن نقول؟ هل يجب القول إنّ هذه الأحكام الفقهية التي وضعت في ظروف تاريخية معينة أنّها قوانين إلهيّة وقطعية وأبدية وتمتد إلى جميع العصور وبالتالي نتصدى للديمقراطية ونحاربها على هذا الأساس؟ وهل أنّ الفهم الظني لقدماء الفقهاء للكتاب والسنّة في هذه الموارد يجب أن نعتبره الفهم الوحيد والصحيح وبذلك نتجاهل جميع معطيات العلوم الجديدة في عملية تفسير وتأويل النصوص؟ وعندما لا يشاهد اليوم تعارض سياسي بين المسلمين وغير المسلمين داخل البلدان الإسلامية، ويعيش غير المسلمين في هذه المجتمعات بوصفهم مواطنين تابعين للقوانين والمقررات الاجتماعية

ومن موقع السلم والمودة إلى جانب الغالبية المسلمة، فهل يحق لنا من زاوية دينية أن نعطي لغير المسلمين حقوقاً أقل من المسلمين ونحسبهم مواطنين من الدرجة الثانية؟

واليوم حيث خرجت النساء من بيوتهنّ للممارسة النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي والمشاركة في تقرير مصيرهنّ، فهل يحق لنا أن نتحدّث عن تفوّق حقوق الرجال على النساء؟ ألم يتغير موضوع الحكم في هذه الموارد، ألا ينبغي أن نتحرك على مستوى إيجاد اجتهاد جديد في هذه الموارد طبقاً لمقتضيات الزمان والمكان؟

إنّ مقولة التعارض المذكور لا تملك أدلة منطقية قوية، ولا يستطيع مفكر أن يدافع عنها دفاعاً علمياً، ولا يمكن الاستناد إلى مثل هذه الأحكام الفقهية في الكلام عن وجود تعارض بين الديمقراطية والقوانين الإلهيّة القطعية، هل أنّ قيمة الاجتهاد الجديد في هذه المسائل المعاصرة التي لها دور مهم في حركة البقاء والتكامل الاجتماعي لمجتمعاتنا، أقل من قيمة

الاجتهاد الجديد في باب المزارعة والمساقاة والمضاربة وأمثال ذلك.

___

(٦)

ديمقراطية المسلمين، لا ديمقراطية إسلاميّة

بالنسبة للمقالة السابقة «الديمقراطية والتدين» ظهرت بعض المقالات في الصحف تنتقد هذه المقالة[1]، دون أن ترتكز على مقاييس العقل في محاكمة الفكرة، ومن هذه الجهة أطرح بعض المناقشات وعلامات الاستفهام ليتبيّن خواء مقولة الأشخاص الذين ألحقوا كلمة «إسلامية» بالديمقراطية «الديمقراطية الإسلامية» وقالوا بأننا نقبل بالديمقراطية الإسلامية لا بالديمقراطية بشكل مطلق، وأُشير هنا إلى هذه المسألة للتوضيح:

إنّ الناقد المحترم يتحدّث عن ديمقراطية إسلامية، ويذكر لها خصوصيتين على الأقل:

---

١ ـ محمد فنائي اسكوبي. صحيفة همشهري ـ ٢٣ آذر، ١٩٩٨ ـ مقالة في نقد «الديمقراطية والتدين».

١. إنّ الحكومة في الديمقراطية الإسلامية، تسعى لتبليغ الإسلام والدعوة للدين ولا تقف على مستوى واحد في مقابل الفلسفات والرؤى للحياة والعالم والأديان المختلفة من حيث النظر والعمل، فلا تنظر إلى الجميع بعين واحدة.

٢. يجب على المسلمين رعاية الأحكام والقوانين الإلهيّة، فالقوانين والأحكام الإلهيّة لا تقبل بالحرية والمساواة بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الرجال والنساء و... إذاً فالمسلمون لا يستطيعون قبول الديمقراطية غير المقيدة بالإسلام.

٣. أضف إلى ذلك فإنّ الناقد لا يقبل بهذه الحقيقة، وهي أنّ الديمقراطية تعتبر مجرّد منهج لنظام الحكم، لأنّ الديمقراطية تبتني على مسبوقات فكرية انثربولوجية «انسانوية» من قبيل قدرة الإنسان على التعقل والاختيار والحرية والمساواة.

إنّ هذه المواضيع الثلاثة المذكورة أعلاه تعدّ الأركان الأصلية لما ورد في النقد المذكور وتتعلق بالبحوث السياسية لمقالة الديمقراطية والتدين، وهذه

المواضيع الثلاثة تشكل النواة المركزية للسجال والنزاع الفكري والعملي بين أنصار الديمقراطية وأنصار السلطة في الجمهورية الإسلامية في ايران، فأنصار السلطة يضعون على الحكومة المقبولة لديهم، اسم «الديمقراطية الإسلامية»، وفي هذه المقالة نسعى لبيان هذه الحقيقة، وهي أنّ الديمقراطية في نظر أنصار السلطة ليس لها مفهوم صحيح، والإشكالات الثلاثة التي أوردها المنتقدون لمقالة «الديمقراطية والتدين»، لا تخضع للتقييم الدقيق.

أمّا كلام المؤيدين للديمقراطية فهو أنّ الديمقراطية ليست إسلامية وغير إسلامية، فكلّ مجتمع إمّا أن يعيش بنظام ديمقراطي أو بنظام دكتاتوري، ولا يتصور وجود حدّ وسط بين الديمقراطية والدكتاتورية، فأنماط الديمقراطية وإن كان مختلفة، إلاّ أنّ الأشخاص الذين يريدون ديمقراطية بوصفها منهجاً للحكومة ومن خلالها يتمّ تقييد الديمقراطية بالعقائد والقوانين الدينية فإنّهم في مقام العمل لا يوجدون نموذجاً خاصاً من الديمقراطية، بل نموذجاً

خاصاً من الدكتاتورية، والموقف الحيادي للحكومة في مقابل الفلسفات والعقائد والرؤى المختلفة وقبول أصل الحرية والمساواة لجميع المواطنين بدون أي تمييز يعتبر الشريان الأبهر لنظرية الديمقراطية والذي ينبغي أن تكون النماذج والأنماط للديمقراطية تتضمن هذه الأمور، فلو أنّ الديمقراطية الإسلامية تعني أنّ الحكومة تتولى الدعوة إلى الإسلام وتمنح الحرية والمساواة للمؤمنين أكثر من غير المؤمنين، وللرجال أكثر من النساء، «كما يقول أنصار السلطة الدينية» فمثل هذه الحكومة في مقام العمل لا يمكنها أن تكون حكومة ديمقراطية، واطلاق اسم الديمقراطية الإسلامية عليها غير صحيح وينطوي على خداع لإثارة الضباب حول المنهج الديمقراطي في معركة الحياة.

بيدَ أنّ أنصار السلطة في ايران يقولون إنّ الحكومة التي تدعو للإسلام وتقسّم الحرية والمساواة بين المواطنين بشكل غير متساو، وتعتبر بعض المواطنين من الدرجة الأولى والبعض الآخر من الدرجة

الثانية، فإنّها ربّما يطلق عليها حكومة ديمقراطية لمجرّد وجود انتخابات ولغرض التسويق العام، وبالتالي فإنّ منهج هذه الحكومة يسمى بالديمقراطية الإسلامية.

إنّ الإشكال في مقولة أنصار السلطة ومنهم الناقدون المحترمون للمقالة المذكورة «الديمقراطية والتدين» هو أنّ تلك المقالة انتصرت للديمقراطية غير المقيدة بقيد إسلامية، وتدعي المقالة أنّ الديمقراطية بوصفها منهجاً لنظام الحكم لا يمكن تقييدها بملحق إسلامية ولا تنسجم مع الوصف المذكور، وتدعي المقالة المذكورة أنّ الديمقراطية بمثابة منهج للحكم فقط، والمدلول الالتزامي لتلك المقالة أنّ الحكومة «جميع قوى السلطة» لا ينبغي أن تتعامل مع الأديان المذاهب في المجتمع من موقع التمييز، وتقول المقالة إنّ الحكومة المقبولة لدى المسلمين يمكنها بل يجب عليها أن تتعامل مع جميع المواطنين بدون أي تمييز ديني وغير ديني، ومهمّة السلطة هي أن تنظر بعين واحدة لجميع الأفراد وتمنحهم الحرية والمساواة بدون تمييز،

إنّ تلك المقالة تدعو المسلمين، ومن أجل تجسيد الديمقراطية في واقع مجتمعاتهم، أن يعيدوا النظر في بعض الفتاوى المشهورة أو حتى الاجماعية للفقهاء كيما يتيسر لهم تحقيق الحرية والمساواة السياسية بين المواطنين بدون تمييز، فجميع أفراد المجتمع الإسلامي يعتبرون مواطنين دون أن يكون هناك مواطن من الدرجة الأولى والثانية، أو يقسم أفراد المجتمع إلى أصدقاء وغير أصدقاء.

إنّ اختلاف كاتب هذه السطور مع الناقدين وبشكل عام مع أصحاب نظرية «الديمقراطية الإسلامية» في أنّ هؤلاء يتصورون أنّ الأفكار المطروحة في مقالة «الديمقراطية والتدين» لا تنسجم بزعمهم مع الإسلام، هؤلاء يدعوننا إلى ديمقراطية إسلامية، والالتزام بلوازمها وهي إيجاد تمييز في الحريات والمساواة والأديان والمذاهب، ولكن كاتب هذه المقالة لا يرى أنّ تلك الأفكار تتقاطع مع الإسلام، ويعتقد أنّ تلك الأفكار ربّما تخالف بعض الفتاوى المشهورة أو الاجماعية، ويجب إعادة النظر في تلك الفتاوى من أجل تحقيق

الديمقراطية في مجتمعنا، والتي تعتبر الشكل الوحيد المشروع والمقبول للحكومة في العالم المعاصر، والتحرك على مستوى تفعيل اجتهاد جديد في تلك الفتاوى، أجل فكاتب مقالة «الديمقراطية والتدين» يعتقد أنّ إعادة النظر في تلك الفتاوى لا يعني التنكر للقانون أو الإرادة الإلهيّة، فإعادة النظر يتسبب فقط في تغيير الآراء ومعارف البشر، وهو ما يتحقق دوماً.

ردّ مزاعم أنصار الديمقراطية الإسلامية!

والآن نستعرض نقد هذه المدعيات الثلاثة التي أودناها في مطلع هذه المقالة، وهي المدعيات التي يصر عليها أنصار الديمقراطية الإسلامية.

القضية الأولى: أنّ الحكومة «مجموع قوى السلطة» في الديمقراطية الإسلامية يجب أن تدعو للإسلام وتكون مبلغة للدين، والإشكال على هذه القضية أنّ أتباع هذه المقولة غافلون عن آليات ومنهج «السلطة» في مقام العمل وفي الواقع الاجتماعي، هؤلاء غافلون عن أنّ وضع وظيفة التبليغ الديني على عاتق الحكومة يؤدي في مقام العمل

إلى ضياع الدين وضياع الديمقراطية، وعندما يضيع الدين وتضيع الديمقراطية فماذا يعني بعد ذاك عبارة «الديمقراطية الإسلامية»؟ إنّ وضع وظيفة التبليغ الديني على عاتق الحكومة يؤدي عملاً إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الحكومة تتولى شؤون الدين، وهذه تعد أخطر آفة يمكن أن يبتلي بها الدين.

وقد ذكرت في مقالة «نعم لتفسير الدين لا للولاية على الدين» الواردة في هذا الكتاب، كيف أنّ «طبيعة الدين» والتي تعني «الشعور بالحضور الإلهي» لا تقبل أي ولاية ووصاية من قِبل الآخرين، وذكرت في ختام مقالة «أزمة القراءة الرسمية للدين» ما هي التداعيات والافرازات الخطيرة التي تترتب على تولي الحكومة أمر الثقافة الدينية وغير الدينية.

وهنا أُضيف إلى تلك البحوث: إذا تولت الحكومة وظيفة التبليغ الديني، فينبغي أن تبلغ لتفسير خاص للدين، ورؤية معينة للدين، لأنّه بدون اتخاذ رؤية خاصة في تفسير الدين لا يتيسر تبليغ الدين، والحال أنّ الحكومة، التي تملك الإمكانات

الوفيرة بالمستوى الذي يشلّ في الطرف المقابل إرادة المواجهة، إذا أرادت وبهذه الإمكانات أن تتولى تفسير الدين وتبليغه والدعوة إليه، فما هو مصير التفاسير والرؤى الدينية الأخرى الموجودة في المجتمع، ألا تكون الحكومة في مقام العمل عائقاً أمام نمو ورشد التفاسير الأخرى للدين، والتي ربّما تكون من حيث النظرية أصح من تفسير الحكومة؟ ألا يؤدي هذا العمل لتأسيس طبقة من رجال الدين الرسميين ويكون الدين دين الدولة وبالتالي سد باب الاجتهاد؟ ألا يعني ذلك ضياع الدين في وحل السياسة؟

إذا كان المفهوم من عبارة «أنّ الحكومة يجب أن تبلغ الدين» هو أنّ الحكومة يجب عليها احترام الشعائر الإسلامية، فهذا الأمر مقبول، ولكن الحكومة لا ينبغي أن تحترم الشعائر الإسلامية فقط بل تحترم شعائر الأديان الأخرى أيضاً، ومن هذه الجهة لا فرق بين الإسلام والأديان الأخرى، وعلى أية حال أنّ ما ترفضه طبيعة الدين هو أنّ الحكومة تتولى تفسير الدين وإدارة الأمور الدينية.

والأمر الآخر: إذا تولت الحكومة تفسير الدين وإدارة الشؤون الدينية، فإنّ الديمقراطية تصبح غير ممكنة، أنّ النظام الديمقراطي هو الذي يبتني على آراء الناس في مجال نقل السلطة من يد جماعة إلى جماعة أخرى بدون استخدام آليات القوّة والعنف، وفي النظام السياسي التي تكون فيه الحكومة مفسّرة وقيمة على أمور الدين، فإنّ مثل هذا الانتقال للسلطة لا يكون ممكناً عملاً، وفي مثل هذه النظام يؤدي إدغام السلطة السياسية والدينية إلى ظهور جماعات معينة تستلم بيدها دوماً مقاليد السلطة وتمنع من انتقال السلطة إلى الآخرين.

وفي ظلّ مثل هذه النظام فإنّ قدسية الدين تسري إلى السلطة والحكومة أيضاً، وبالتالي تمنع من نقد الحكومة وسلوكيات المسؤولين، وفي مثل هذا النظام تضحى الحريات السياسية، التي تمثّل روح الديمقراطية، فارغة المضمون وقليلة الفاعلية، وربّما تبقى في هذه الحالة الانتخابات العامة ولمدّة سنوات مديدة على حالها ويمارسها الناس بشكل صوري

بحيث لا يكون هناك مجال لنقل السلطة إلى جماعة أخرى، وهذا هو ما سمّيناه باتحاد الحكومة والدين، وارتداء الحكومة لباس الدين.

وما يتصوره البعض من إمكانية أن تكون لدينا حكومة تتولى الشؤون الدينية وتفسير الدين إلى جانب مسؤولياتها الطبيعية، ومع ذلك بالإمكان نقل السلطة بشكل سلمي إلى الآخرين، فهو تصوّر موهوم وخيال محض، إنّ مثل هذه التصورات ربّما تنفع على مستوى الجدل وتبادل الآراء بعيداً عمّا يجري في الواقع الاجتماعي لأفراد المجتمع وأجنبي عن المقتضيات الموضوعية للسلطة، وهذا هو التوهم الباطل الذي يقول بإمكانية احلال القيم الأخلاقية في واقع المسؤولين بدلاً من تقسيم السلطة والرقابة المجتمعية على سلوكيات المسؤولين لئلا يتصرفوا من موقع الذاتية والمصالح الشخصية والفئوية.

كما أنّ المنهج العلمي والتجريبي في عالم الطبيعة يشير إلى أنّ العناصر الحاكمة في عالم الطبيعة تختلف عن الأحكام الميتافيزيقية الموجودة في علم

الطبيعيات القديم أو التصورات الذهنية الصادرة حيال هذه المسائل، وعلم الاجتماع السياسي أيضاً يشير إلى أنّ ما يقع في مساحات الحوادث السياسية يختلف عن التصورات والأحكام الذهنية الواردة في الفلسفة السياسية الميتافيزيقية، والجواب عن سؤال: ماذا سيحدث عندما تتولى الحكومة تفسير الدين والشؤون الدينية، ينبغي استخلاصه فقط من العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع السياسي، لا من الفرضيات الذهنية والتصورات المتعالية، ونتيجة هذه البحوث هو أنّ الديمقراطية الإسلامية، التي يقول بها أنصار السلطة، لا تنتج على مستوى العمل والتطبيق سوى الدكتاتورية الإسلامية.

أضف إلى ذلك أنّ هؤلاء المدعين للديمقراطية الإسلامية لا يقبلون بالحرية والمساواة بدون تمييز بين أفراد الشعب والمواطنين، بل يتعاملون في الواقع الاجتماعي على مستوى التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الرجال والنساء، وبين الأصدقاء وغير الأصدقاء، وبين المؤيدين وغير المؤيدين لهم، فكيف

يمكن مع ذلك اطلاق كلمة الديمقراطية على هذه الممارسات والأحكام؟!

والمدعى الثاني لأنصار مقولة الديمقراطية الإسلامية: بما أنّ القوانين والأحكام الإلهيّة ترفض الحرية والمساواة بين أفراد المجتمع، إذاً لا يمكن القبول بالديمقراطية المطلقة، لأنّ الديمقراطية تقوم على أساس توفير الحرية والمساواة الكاملة للمواطنين، وطريق الحل يكمن في تحديد الديمقراطية وعدم منح الحرية والمساواة لجميع الأفراد بشكل مساو، ونطلق على هذا المعنى اسم الديمقراطية الإسلامية.

وسبق أن قلنا إنّ الديمقراطية المقيدة تعني انكار الديمقراطية، ومثل هذا النظام لا يمكن أن يكون ديمقراطياً بالمعنى الواقعي للكلمة، وإضافة كلمة الديمقراطية مجرّد «تورية» و«تقية» للتغطية على هذه التصورات الواهية والممارسات الخاطئة في مجال السياسية والتقنين.

وهنا أعود لأؤكد مرّة أخرى أنّ المسلمين بإمكانهم إعادة النظر في الفتاوى

القديمة التي تبتني على التمييز بين المواطنين وتحدد الحريات والمساواة بينهم، فلابدّ من توفير الحرية والمساواة بشكل مساو لجميع أفراد الشعب، وهذا العمل يقتضي تغيير في الآراء والفتاوى لا مخالفة الأحكام الإلهيّة، إنّ طريق التنظير لمثل هذه التغييرات مفتوح والاجتهاد الصحيح والمنهجي يتمثّل في هذه الحركة، والمجتهدون فهموا الأحكام والقوانين الإلهيّة بأشكال مختلفة على إمتداد القرون المنصرمة، واليوم يستطيعون ويجب أن يتحركوا على مستوى تغيير مثل هذه الفتاوى، فالفقه السياسي القديم قد فقَد قاعدته العقلانية، وفي هذه الصورة يستطيع المسلمون واقعاً اختيار المنهج الديمقراطي بدون إضافة أي شيء لهذه الكلمة.

المدعى الثالث لهؤلاء المنتقدين هو أنّ الديمقراطية ليست مجرّد منهجاً وآلية، بل تقوم على أساس مباني انتربولوجية وإنسانوية، ولكننا نرى أنّ هذا التصور لا يخضع للتقييم الدقيق وتصحيح هذا التصور ليس فقط يصحح فهمنا عن الديمقراطية، بل

إنّ الحكومة الديمقراطية يفترض أن تتحرك في تعاملها مع المواطنين وفي عالم السياسة والحكومة على أساس مراعاة الحرية والمساواة، وفي الحقيقة إنّ الالتزام بالديمقراطية يحمّل هذه الوظيفة على عاتق الحاكمين وهي أنّ جميع أفراد المجتمع يملكون حرية ومساواة سياسية متساوية، وهذان الأصلان من أُصول الدستور، والحرية والمساواة أصلان «منهجيان» للحكومة الديمقراطية لا أكثر.

وفي منطق الديمقراطية فإنّ الالتزام بالحرية والمساواة السياسية المتساوية لأفراد المجتمع، يعتبر منهجاً للحكومة لا أنّه يعتمد على أُصول ومباديء إنسانوية وفلسفية أو يمتد إلى الأصول والمباديء الحقوقية والأخلاقية، إنّ أنصار الديمقراطية يعتقدون بأنّ منهج الحكومة، وهو الالتزام العملي بالحرية والمساواة لكافة المواطنين، يعتبر أفضل منهج للحكومة والنظام السياسي، لأنّه يقلل من شرور ومفاسد وأخطاء السلطة إلى الحدّ الأدنى، ومن هذه الجهة وبما أنّ الديمقراطية لا تطرح أي أصل فلسفي

إنسانوي في مجال حلّ مسألة فلسفية معينة، فلا يمكن القول بأنّ رؤية الإنسان في الديمقراطية تختلف عن الرؤية الدينية للإنسان، أو أنّها تتعارض مع الرؤية الإنسانوية لمنهج آخر، وفقط يمكن طرح هذا السؤال: هل مثلاً أنّ الدين الإسلام يملك منهجاً خاصاً للسلطة والنظام السياسي، بحيث يتقاطع مع المنهج الديمقراطي؟ هل أنّ الأسلام أوصى في مجال «منهج السلطة والنظام السياسي» بالتمييز في التعامل بين المسلمين وغير المسلمين أو بين الرجال والنساء في المجتمع الذي تحكمه مباديء الحرية والمساواة السياسية؟ هل أنّ الإسلام أوصى المؤمنين أن يطبقوا الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة دائماً وأبداً وفي كل الظروف وعلى كافة المستويات بحيث تكون هذه الأحكام هي المعيار والمنهج والمبدأ المفروض في عملية الحكم والنظام السياسي وأنّ غير المسلمين لابدّ أن يقبلوا بهذه الأحكام حتى لو كان ذلك من مواقع الاكراه والإجبار واستخدام آليات العنف؟ إذا قلنا بوجود مثل هذه

التوصيات في الدين فينبغي القول بوجود تقاطع وتعارض كامل بين هذا المنهج للنظام السياسي الذي يقرره الإسلام وبين المنهج الديمقراطي، ولو كانت المسألة كذلك فسوف توجه ضربة قاصمة لعنوان الديمقراطية الإسلامية وتجعلها متناقضة الأجزاء تماماً.

إنّ صاحب هذا القلم يعتقد أنّ أي دين لم يقرر منهجاً خاصاً للسلطة، وفي الإسلام لم ترد مثل هذه التوصيات والأحكام الشمولية، وقد كان النبي(صلى الله عليه وآله) في حقل السلوك والمنهج لحكومته تابعاً لعصره وليس مؤسساً لمنهج جديد في دائرة النظام السياسي، وما نجده من أحكام في الكتاب والسنّة وفتاوى الفقهاء تقرر عدم المساواة السياسية بين المسلمين وغير المسلمين، أو بين الرجال والنساء، فإنّها خاضعة لمقتضيات الواقع الاجتماعي والتاريخي في العصور السالفة، وفي العصر الحاضر يمكننا العمل بشكل آخر في هذا المجال، فالمسلمون يستطيعون في العصر الحاضر اتباع المنهج الديمقراطي وتكون لهم ديمقراطية

المسلمين لا «ديمقراطية إسلامية»، وقد ذكرت بالتفصيل في مقالة «يجب على المسلمين القبول بحقوق الإنسان» ما يسلط الضوء أكثر على هذه المسألة ولا حاجة لتكرارها هنا، ويتبيّن أنّ الاختلاف في هذه المسألة بين صاحب هذا القلم وبين المخالفين للديمقراطية يعود إلى الاختلاف في كيفية قراءة الإسلام والرؤية الدينية.

ويمكن استحصال أجوبة على إشكالات الناقدين المحترمين للمنهج الهرمنيوطيقي لصاحب هذا الكتاب من خلال مراجعة كتاب «هرمنيوطيقا القرآن والسنّة» فلا نكرر الأجوبة هنا ونكتفي فقط بالإشارة إلى أنّ إمكانية قراءات متعددة للنصوص الدينية كما أعتقد بذلك، لا يعني حدوث فوضى في عملية التفسير والتأويل للنصوص الدينية، والقراءة المقبولة فقط هي القراءة المنهجية المستدلة، وربّما تكون لدينا قراءات منهجية مستدلة ومتعددة ومتفاوتة، وقد بيّنت هذا الموضوع المهم في بحوث الهرمنيوطيقا، ويمكن الرجوع في هذه المسألة إلى مقالة

«قراءة واحدة أو قراءات متعددة للدين»
في هذا الكتاب.

---

(٧)

مجالس الشورى ومسألة العدالة[١]

هل بالإمكان النظر إلى مسألة مجالس الشورى و سائر المؤسسات السياسية والقيم والمبادىء التي تقوم عليها من زاوية دينية؟ وما هو المنهج الصحيح والمقبول في هذه الرؤية؟ البعض يقول إننا في مثل هذه المسائل من الأفضل أن لا نطرح أيّة رؤية دينية، لأنّه عندما تتعلق هذه المسائل بالحياة السياسية والاجتماعية للناس ويتمّ النظر إليها بنظرة دينية، فسوف يتمّ التغافل عن الهوية السياسية والاجتماعية لهذه المسائل، فمن الأفضل أن ننظر إلى هذه المواضيع والمسائل من زاوية كونها مجرّد مسائل سياسية واجتماعية، والدين يبقى محترماً في مورده ومحلّه، وهذا النمط من

١ــ محاضرة في المركز الإسلامي للمهندسين ــ عام ١٩٩٨.

الرؤية والفكر له أتباع وأنصار في مجتمعنا الإسلامي، بل إنّ الكثير من الأفراد الذين يعيشون حالات التدين في حياتهم الشخصية، يعتقدون بهذه الرؤية والنظرية.

وأعتقد بدليلين أننا ينبغي أن ننظر إلى هذه المسألة في مجتمعنا من زاوية دينية، المهم أن نعين ما هو نوع النظرة الدينية لهذه المسائل؟

الدليل الأوّل: لا ينبغي الشك في أنّ الإسلام بوصفه ديناً يملك خطاباً سياسياً واجتماعياً، وليس فقط الإسلام بل المسيحية أيضاً تملك خطاباً وتوصيات سياسية واجتماعية، وإذا رأينا في وقت من الأوقات أنّ بعض علماء اللاهوت المسيحيين كانوا يقولون إنّ المسيحية لا ترتبط بالسياسة، فإنّ الجميع يؤكدون اليوم على توفر خطاب سياسي للمسيحية وهكذا الحال بالنسبة لليهودية أيضاً، وهذه الرؤية ليست فقط رؤية عالِم يهودي أو مسيحي أو مسلم، بل إنّ هذه المقولة وهي أنّ الأديان تملك خطاباً سياسياً واجتماعياً يمكن استخلاصها من علم الأديان والمنهج

الظواهري للأديان، وعلى هذا الأساس فإنّ أحد الأدلة التي تقرر عدم امكانية البحث في هذه المسائل بدون رؤية دينية، أنّ الإسلام نفسه يتضمن خطاباً ورؤية سياسية أيضاً.

الدليل الثاني: أنّه مع وجود جميع التحوّلات والمتغيرات التي حدثت بعد عصر المشروطة في إيران «النهضة الدستورية» والتجارب التي خاضها الشعب الإيراني جعلنا نواجه حقائق سياسية على أرض الواقع وحالات من نجاح الحريات أو إخفاقها في المجالات السياسية والاجتماعية، وخاصة التجربة التي مرّ بها شعبنا طيلة العشرين السنة الماضية بعد انتصار الثورة الإسلامية ولحدّ الآن نجد أنّ الأحكام النهائية في هذه المسائل لدى غالبية الناس في الأمور السياسية والاجتماعية تصطبغ بلون الديني، ورغم أنّ غالبية الناس في موارد كثيرة، وبسبب أخطاء المسؤولين في المجالات السياسية والاجتماعية والتي حدثت باسم الدين، جعلهم يتخذون موقفاً سلبياً من هذه الأمور، ولكنّهم يعتقدون في أعماق

أذهانهم أنّ الله تعالى يريد للناس العدالة ونمطاً من النظام السياسي يقوم على أساس العدالة، فلو أنّ المعايير للحكم كانت كذلك في الذهنية العامة إذاً لا نستطيع طرح مفاهيم سياسية غير دينية فقط، وكل حركة أو بحث سياسي يرى رؤية غير دينية في هذه المسائل ويقطع التواصل المعرفي بين الثقافة الدينية والثقافة السياسية فسوف لا يجد له مكاناً في الذهنية العامّة، وطبعاً هناك أقلّية من الناس يتحركون على مستوى البحث في المسائل السياسية بمعايير غير دينية تماماً، ولكن غالبية الناس ليست كذلك.

وبهذين الدليلين أرى أننا لا نستطيع إقصاء الرؤية الدينية عن هذه المسائل، ولو تقرر أن تكون نظرتنا بهذه الصورة ففي البداية يجب أن نتعرف على هذه المسائل والمواضيع بشكل صحيح ثم تصل النوبة إلى بحثها من زاوية دينية واتخاذ موقف معين من هذه المسائل والمواضيع، مثلاً في مسألة مجالس الشورى (في المحافظات) يجب أن نعرف بشكل دقيق ماهية مجالس الشورى بوصفها مراكز

ومؤسسات سياسية كما هو المفروض في عالمنا المعاصر، وبالتالي نعرف أنّ هذه المسألة هي مسألة جديدة تماماً ومتعلقة بالعصر الجديد.

إنّ مجالس الشورى المطروحة حالياً في هذا العصر والواردة في الدستور هي آلية لضمان بقاء وفاعلية النظام السياسي الديمقراطي، ففي المجتمع الذي لا يعيش النظام السياسي الديمقراطي فلا معنى لمقولة مجالس الشورى، كما أنّ الحديث في مثل هذا المجتمع عن الحزب والتحزب لا معنى له، فالديمقراطية ومن خلال بنيتها وهويتها الخاصة ترتكز على التجدد الدائم لمشروعية القيادة السياسية المبتنية على آراء الشعب وبحرية كاملة وعلى أساس حماية الأقليات وإمكانية تبديلها لأغلبية في الحركة السياسية والاجتماعية، وهذا النظام يقوم أساساً على حرية الناس وإرادتهم وقرارهم السياسي، ومثل هذا النظام إذا أراد أن يضمن له البقاء فإنّه يحتاج إلى مؤسسات كالأحزاب ومجالس الشورى.

إذاً ففي مجال فهم مسألة مجالس الشورى بالمعنى المعاصر يجب أولاً افتراض وجود نظام سياسي ديمقراطي، ونرى ما هي مسؤوليات مجالس الشورى أو الأحزاب في هذا النظام، فلا يمكن بحث مسألة مجالس الشورى والأحزاب خارج نطاق النظام السياسي الديمقراطي بالمعنى المعاصر، والنظام الديمقراطي أيضاً لا يتحقق إلاّ في مجتمع يقوم نظامه السياسي على أساس إنسانية الإنسان والحقوق المتساوية بين أفراد المجتمع.

إنّ النظام السياسي الديمقراطي إنّما يكون له معنى فيما إذا كانت حقوق الإنسان «بالمفهوم المعاصر» بوصفها مظهر العدالة السياسية والاجتماعية وأعلى قيمة سياسية في الفضاء الثقافي لهذا المجتمع وتشكل بؤرة الحياة السياسية للمواطنين، وفي مثل هذا النظام تساهم مجالس الشورى في بقاء وفاعلية المنهج الديمقراطي من خلال مشاركة الناس في إدارة المجتمع، إنّ آلية مجالس الشورى تقوم على أساس إيجاد سلطة سياسية من

المراتب الدانية في المجتمع بحيث يقوم نظام السلطة على أساسها.

إنّ إيجاد مجالس الشورى يستلزم إشراك جميع أفراد الشعب في الإدارة السياسية، والغرض من مجالس الشورى هو أنّ الناس في مجال ابداء الرأي وحرية التعبير مجازون في بيان عقائدهم والنصيحة لأئمّة المسلمين، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه كلها محترمة في مواردها، ولكن مجالس الشورى لها وظيفة أخرى أيضاً تهدف لتحقيق أغراض أهم فيما تعتبر المركز الأساس للعدالة السياسية والاجتماعية، إنّ مجالس الشورى تعني المباشرة العملية في الإدارة السياسية للمجتمع من المستويات الأدنى إلى المستويات الأعلى، فلو أنّ مجالس الشورى تحركت على هذا المستوى في المجتمع فيمكن القول إنّ هذا المجتمع هو مجتمع ديمقراطي، أي حكومة الناس على الناس، وبذلك تكون مقبولة.

إنّ مؤسسة الشورى هي مؤسسة تجعل من الديمقراطية أكثر عقلانية وشمولية، ونعلم أنّ البعض طرح إشكالات عديدة على

الحكومة الديمقراطية كما توجد نقائص ونقاط ضعف في كل نظام سياسي، ولكن في نهاية المطاف وصل المفكرون في مجال الفلسفة السياسية إلى هذه النتيجة، وهى أنّه بدلاً من اللجوء إلى الدكتاتورية والخضوع للنظام الاستبدادي، ينبغي علاج نقاط الضعف والقصور في النظام الديمقراطي، وأحد الطرق التي تضمن للديمقراطية عقلانية وحيوية أكثر وتساهم في عقلنة النظام الديمقراطي، توزيع وتقسيم السلطة أكثر فأكثر في هذا النظام، فنواقص النظام الديمقراطي تبرز من جهة «التعقل الجمعي» لا في بُعد التعقل فقط ولا في البُعد الجمعي، وطبعاً فالحياة السياسية للمجتمع البشري لا يمكن أن تخلو من نواقص ونقاط ضعف، والإنسان لا ينبغي أن يتوقع حلّ جميع مشاكله يوماً من الأيّام، وخاصة في المجالات السياسية والاجتماعية، فلا يمكن تحقق حالة من الأُتوبيا والمجتمع الفاضل أو تحقق الجنّة على الأرض، فالمطروح هنا مسألة الفاسد والأفسد والشر والأشر، وبذلك يمكن قياس خير وصلاح الناس في

حياتهم السياسية والاجتماعية على أساس هذا المعيار، وهو: ما مدى ابتعادنا عن الفساد والشر والظلم؟

ولو رجعنا في هذا المسائل فقط إلى المفاهيم الانتزاعية والفلسفية فسوف نواجه طريقاً مسدوداً، أي ينبغي بحث ودراسة المسائل الاجتماعية والسياسية على أرض الواقع والممارسة، ونسعى لازالة معالم الظلم في هذه الحركة السياسية والاجتماعية وما يضرّ بالناس ويخدش احساساتهم الإنسانية، فمعيار العمل السياسي العادل، التقليل من مصاديق الظلم السياسي، ومجالس الشورى تعتبر اليوم وسيلة وأداة لتوفير العقلانية والشمولية للنظام الديمقراطي، وبهذه الرؤية يكون لمجالس الشورى معنى في داخل دائرة النظام الديمقراطي.

والآن لو تقرر أن تكون مجالس الشورى آلية لتوفير العقلانية والشمولية للنظام السياسي الديمقراطي لغرض تحقق القيم النهائية للعدالة السياسية بالمفهوم المعاصر، فقد يطرح البعض هذا السؤال: هل كانت مجالس الشورى موجودة في عصر

النبي الأكرم؟ الجواب بالنفي، لأنّ هذه المعاني والمفاهيم لم تكن مطروحة في ذلك العصر، ولم يكن النظام السياسي الديمقراطي مطروحاً، والنظام السائد في ذلك العصر هو النظام السلطة الفردية، وقد يستفاد من أهل الخبرة في هذه الحكومة الفردية من مواقع المشورة فقط، وهكذا في نظام البيعة حيث يقوم على أساس حكومة الفرد الواحد، أو مقولة عدالة الحكومة أو ظلمها، ففي المجتمع الأول في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم تكن الحريات السياسية والاجتماعية والمساواة بالمعنى المعاصر موجودة، وبالنتيجة لم يكن حديث عن الديمقراطية والمشاركة الجمعية في القرار السياسي والإدارة الاجتماعية، وأساساً فإنّ هذه المسائل لم تكن مطروحة ومعروفة في ذلك الوقت، والنظام السياسي والاجتماعي في ذلك العصر لم يقم على أساس الحريات السياسية لكافة أفراد الشعب ومشاركتهم في تقرير المصير، ومن هذه الجهة فإنّ الكثير من حالات الاستناد إلى التاريخ في مثل هذه الموارد غير صحيحة.

وأضرب لذلك مثالاً، هؤلاء يستندون في قضية الحريات السياسية إلى سلوك الإمام علي(عليه السلام)مع مخالفيه حيث لم يكن يعاقبهم ويلقيهم في السجن، وهذا الاستدلال إذا بقي في حدود هذا الإطار لا يدلّ على شيء ويمكن لأحد أن يقول إنّ الإمام علي(عليه السلام) لم يكن قادراً، أو لم تكن المصلحة تقتضي عقوبتهم أو قتلهم، لا أنّ مبدأ الحرية السياسية كان مقبولاً في ذلك العصر، فعدم وقوع سلسلة من الأمور لا ينتج فلسفة سياسية، ولكن إذا كان الكلام يستند إلى أنّ الإمام علي(عليه السلام) قال كذا وكذا في مسألة معينة، وأنّ جميع الأفراد الذين يقعون في دائرة حكومتي لهم الحق في انتقاد المسؤولين والحاكم بما لهم من الحرية السياسية، وأنّ هذا الحق هو حق إنساني لهم وأنا بوصفي والياً وحاكماً ليس لي الحق في منعهم من الاعتراض والنقد وأنّ جميع أفراد المجتمع بدون استثناء لهم حق المشاركة في الإدارة السياسية والاجتماعية وإدارة المجتمع، ففي هذه الصورة يمكن أن يكون هذا الكلام أساساً

لفلسفة سياسية، والتاريخ يشير إلى أنّ رؤوساء القبائل العربية في جزيرة العرب كانوا يتحركون في بعض المسائل من موقع المشاورة وعندما يتخذون موقفاً معيناً فإنّ الأفراد القبيلة مجبرون على إتباعهم، والبيعة بدورها تعني تفويض الصلاحيات لشخص واحد، فمن هذه الجهة فإنّ المبايعين لا يحق لهم نقض البيعة.

وقد وردت آيات في القرآن الكريم في مسألة الشورى ناظرة إلى هذه الحقيقة في ذلك العصر، فالآية تقول: **(وَشَاوِرْهُمْ فِي الأمْرِ...)**[1]، ولكن **(فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ...)**[2]، أي أنّ مسألة العزم على انجاز العمل يقع في دائرة اختيارك ومن حقك وذلك بالتوكل على الله، وآية: **(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...)**[3]، لا تختلف عن الآية **(وَشَاوِرْهُمْ فِي الأمْرِ...)**، وهذه المشاورة وتبادل الآراء كان محدوداً في إطار رؤوساء القبائل، ثم ورد في الفقه التعبير عنهم بأهل الحلّ والعقد، وهذا هو المنهج

١ـ سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

٢ـ المصدر السابق.

٣ـ سورة الشورى، الآية ٣٨.

المتبع للنبي (صلى الله عليه وآله) وخلفائه الراشدين الذين جاءوا بعده في عملية الحكم، وبالرغم من أنّ النبي وخلفاءه الراشدين أوجدوا حكومة وسلطة مركزية في ذلك العصر ولكن هذا النظام المركزي لم يتغير فيما بعد، وفي عصر النبي والخلفاء الراشدين كان الحاكم في المجتمع الإسلامي شخصاً واحداً وهو الذي يتولى إصدار القرارات السياسية مع مراعاة المشورة مع أهل الحل والعقد، والحرية السياسية لأفراد المجتمع كانت منحصرة في هذه الدائرة، وتتلخص في النصيحة للحاكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمّا الحرية السياسية والاجتماعية والمشاركة في إدارة المجتمع بالمعنى المعاصر الذي يقوم على مسألة حقوق الإنسان والمواطنة والمساواة في الحقوق لجميع الأفراد بغض النظر عن عقيدتهم ومسلكهم ومذهبهم، فلم يكن له وجود في ذلك العصر.

والآن يمكن أن نطرح هذا السؤال: هل من الصحيح القول بأنّ تشكيل وتأسيس مجالس الشورى المطروحة اليوم في بلدنا يتضمن

العمل بمفاد الآية: (**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ...**)؟ وهل هذه الرؤية صحيحة؟ إنّ ما تقدّم بيانه يشير إلى أنّ هذه الرؤية غير صحيحة، والشورى التي وردت في القرآن الكريم لا ترتبط بالشورى الحالية بوصفها آلية عقلانية للنظام السياسي الديمقراطي، فلو أردنا رفع اليد عن الخطاب السياسي الوارد في القرآن الكريم فيجب أن نطرح تلك الخطابات والقيم والمؤسسات السياسية في العصر الحاضر فيما يتصل بمعقولية ومقبولية هذه العملية، وهذا الإرتباط إنّما يكون مقبولاً فيما لو نظرنا إلى سنّة النبي وسيرته من موقع المنهج الظاهراتي، ونرى حينئذ معلَمين مهمين في هذه الحالة.

المعلَم الأوّل: كيفية حركة النبي (صلى الله عليه وآله) في أعماله وسلوكياته الحكومية من موقع العدالة.

والمعلَم الثاني: فتح المجال لتفسير العدالة وعدم تحديدها بالمصاديق التي كانت موجودة في ذلك العصر.

وتوضيح المعلَم الثاني أنّ نبي الإسلام في رؤيته للمبدأ الأساسي لجميع العصور

والأزمنة يعني مبدأ العدالة، لا يمكنه تحديد المصاديق الخارجية بشكل معين، ولا يوجد ثمة تفسير واحد لها يستوعب جميع العصور والأزمنة، فمعنى العدل في القرآن وسنة النبي عبارة عن رعاية حقوق الناس، وهذه الرعاية تستدعي مصاديق معينة في ذلك العصر وقد طلب النبي من المسلمين الالتزام بها ورعايتها، وأنّ النبي كان مقيداً بهذه الحدود لمصاديق العدالة.

وبعد الالتفات إلى هذين المعلَمين يمكن القول إنّ مجالس الشورى التي كانت موجودة في الحجاز والتي ورد إمضاؤها وتأييدها في القرآن الكريم كانت من مصاديق العدالة في الروابط الاجتماعية في دائرة ثقافة ذلك الزمان، ومجالس الشورى في العصر الحاضر تندرج في دائرة مبدأ العدالة في هذا العصر، ولا يوجد أي مانع أمامنا نحن المسلمين في أنّ نفسر العدالة بمعناها المعاصر ونقيم النظام السياسي الديمقراطي في ظلّ ما نفهمه من العدالة وبالتالي تتحرك مجالس الشورى على أساس آلية حفظ فاعلية النظام الديمقراطي في المجتمع الحديث، فهذا هو

الخطاب المستوحى من سيرة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في عصرنا الحاضر.

لا يوجد أي برنامج سياسي أو اقتصادي ليس له جهة محددة، فكلّ برنامج له هدف وغرض لضمان إشباع حاجة معينة، وعلى هذا الأساس فإنّه يملك الجهة الخاصة، وفيما يتصل بهذا الاتجاه يطرح هذا السؤال: هل أنّ اتجاه البرنامج السياسي والاقتصادي الفلاني، إنساني أو شيطاني، عادل أو ظلم، حق أم باطل؟ وهذا السؤال مطروح في جميع العصور وعلى جميع الحكومات بدون استثناء، والآن نسأل: هل أنّ اتجاه سلوك حكومة النبي يتحرك في إطار تلك الثقافة والبنية السياسية لذلك العصر والتي كانت تقوم فيه الحكومة على أساس فردي، أم أنّه سلوك ديمقراطي، وبالتالي يتبيّن معنى الشورى في دائرة الثقافة القبيلية؟ ماذا كان منهج نظام الحكم، وكيف كان؟

إنّ الرؤية الظاهراتية في التاريخ تشير إلى أنّ المسيرة السياسية للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)كانت تتحرك من

واقع الثقافة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لذلك العصر وبالتالي كانت أكثر إنسانية وعدالة، مع أنّ حكومة النبي كانت حكومة فردية، لكنّها تعتمد دائماً على التعامل مع الناس بآليات العدالة.

ورغم أنّ هذا الإرتباط بين الحكومة والناس في ذلك الوقت يقوم على أساس منطق العدالة بمعنى العدالة الاجتماعية في مفهوم ذلك العصر وليس بالمفهوم الموجود حالياً، أي العدالة التي كانت قائمة بين الحاكم والمحكوم، وبالتالي يمكن القول إنّ سيرة النبي في عصره كانت تتناسب مع المفاهيم والحقائق الثقافية الموجودة في ذلك العصر والتي تتحرك تجاه العدالة والقيم الإنسانية في العلاقات الاجتماعية، ونحن اليوم أيضاً نتحرك على أساس اتباعنا لتلك السيرة والسنّة، يعني ما نراه اليوم من قيم إنسانية وعادلة فيجب علينا التحرك باتجاهها وتجسيدها في أرض الواقع الاجتماعي وفي المسائل والسياسات الكلية للحكومة والإدارة، مثلاً يمكن القول بأنّ

النبي، رغم أنّه لم يتمكن من إلغاء الرق، ولكنه تحرك باتجاه إلغائه وتصفيته، لأنّه كان يؤكد على أنّ عتق العبيد من جملة العبادات.

وقد طرحت في مناسبات أخرى هذه المسألة في آية القصاص، القرآن يقول: (**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ...**)[1]، وهذه الآية ورد تفسيرها دائماً بأنّكم لو تركتم أمر القصاص فإنّ الحياة الاجتماعية ستتعرض للخلل والإرباك، فيجب عليكم العمل بالقصاص لحفظ دماء الناس، ولكن الفهم الصحيح لهذه الآية هو أنّ الواجب على الناس في ذلك الوقت، بدلاً من أن يقتصوا من عشرة أشخاص لقتل شخص واحد، أن يقتصوا من شخص واحد وهو القاتل، فالنبي هنا نهى عن حالات الانتقام والثأر، أي أنّ دم الإنسان محترم ولا ينبغي قتل أي شخص بدون مبرر معقول، والقتل كلما كان أقل كان أفضل، أي يقول النبي: إنني لا أُيد سفك الدماء، وعندما أقول بجواز قتل شخص واحد في حالات القصاص فإنّ ذلك يقوم على أساس الاضطرار،

١ـ سورة البقرة، الآية ١٦٩.

أي أنّه لا يحق لي أن آمركم بالعفو والصفح فقط، بل أُعطيكم الحق في أن تقتصوا من شخص القاتل فقط، ولذلك ورد في ذيل الآية: (**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ..**)[1]، وبذلك نفهم من الآية تحديد دائرة الانتقام والقتل، فلو حدث أن تغير الأمر في عصر آخر، ورفع القصاص فإنّ ذلك لا يكون مخالفاً لرأي القرآن والنبي الأكرم، وبهذه الرؤية نستطيع القول إنّ الخطاب النبوي يستدعي من أفراد البشر أن يتحركوا دوماً في خط العدالة والحق في حركة الحياة والواقع.

١ـ سورة آل عمران، الآية ١٧٨.

(٨)

الفقه السياسي فقَد قاعدته العقلانية[١]

س) إذا عرّفنا الدين بأنّه نمط من الحياة المعنوية ونوع من سلوك الإنسان في خط المعنوية والعبودية لله، فما هو دور الفقه في هذه الحياة المعنوية؟ وما هي المباني التي تقوم عليها الأحكام الفقهية في هذه الرؤية الوجودية للدين؟

يبدو في إطار هذه الرؤية للدين وأنّ الدين يضفي معنى لحياة الإنسان ويمنحه الشجاعة والقدرة على تدبير حياته الاجتماعية بآليات العقل العلمي والفلسفي، أنّ الفقه ينحصر بالأعمال العبادية وتكون المعاملات فيه بلا

١ـ لقاء صحفي مع مجلة كيان، العدد ٤٦ ـ على أثر نشر حوار تحت عنوان «الدين، المداراة والعنف» في هذه المجلة.

موضوع، فهل هذه الرؤية صحيحة في نظركم، وفي إطار هذه الرؤية المذكورة ماذا ستطرأ من تحوّلات في باب العبادات؟

وهل يمكن إيجاد علم فقه يتناسب مع حقوق الإنسان في هذا العصر؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فما هي الخصوصيات الكلية لهذا الفقه، وكيف يمكن تحصيله؟

ج) ١. إنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أولاً وبالذات دعا الناس إلى سلوك طريق المعنوية إلى الله، ولكنه كان نبيّاً يعيش الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي الخاص بتلك البيئة وتحرك على مستوى تبليغ رسالته في هذا الجو، وهذه الحقيقة تسببت في أن يكون خطابه موجهاً إلى عقول الناس، وبالتناسب مع الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي لتلك البيئة، فكان يتحدّث عن التوحيد مخاطباً العقول والأذهان، وكان يدعو في إطار الحياة الاجتماعية إلى العدالة، فالتوحيد الذي دعا إليه نبي الإسلام كان متناسباً ومتجانساً مع عقلانية ذلك الزمان

وكان خطابه بالمقارنة مع حالة الشرك في العصر الجاهلي تمثّل عدولاً من الجهل إلى العقل، كما أنّ دعوته لإقامة العدل تعتبر مسألة عقلائية تماماً، فعقلانية وعقلائية التوحيد والعدالة تعتبر مسألة مهمة، لأنّ هذه الحقيقة هي التي جعلت من علم الكلام وعلم الفقه وعلم التفسير وعلم الحديث، وهي الأركان الأربعة الأساسية للفكر الديني الإسلامي بشكل عام، تسير في خط العقلانية ومنعت هذه العلوم من التورط في ظلمات الرؤية الكونية الاسطورية «المثيولوجية» فجميع الفرق الكلامية في الإسلام وبدون استثناء جعلت من المسائل العقائدية أموراً عقلانية بحيث يمكن البحث فيها من مواقع الاستدلال والنقض والابرام، فالإلهيات الغامضة والزاخرة بالأسرار الغيبية كالمسيحية لا توجد في العلم الكلام الإسلامي، رغم أنّ الرؤية الكونية للعرفان والتصوف الإسلامي كانت غامضة وغيبية أيضاً، ومعلوم أنّ العرفان والتصوف لم يقعا من الجهة التاريخية في بؤره الفكر الديني للمسلمين بشكل عام،

وعلم العقائد كان عبارة عن علم الكلام لا العرفان والتصوف.

٢. إنّ التقسيم الثلاثي لتعاليم الدين الإسلامي إلى «العبادات» و«المعاملات» و«السياسات» يرتبط بالفقهاء، ولكن لا شك أنّ أساس هذه التعاليم والأوامر والنواهي وردت في القرآن الكريم وسنّة النبي، وعلم الفقه يمثّل اتساعاً وامتداداً لتلك الأوامر والنواهي، ومفهوم «الأمر والنهي الإلهيين» لعامة المسلمين وعلى إمتداد تاريخ الإسلام يمثّل الأصل والأساس للمفاهيم الدينية، وطبعاً كان العرفاء يفكرون في مرتبة أعلى من هذه المفاهيم، ويتحدّثون عن العشق، ولكن كما أسلفنا أنّ العرفاء لم يكونوا بناة التفكير الديني لعامة المسلمين، بل كانت الأوامر والنواهي الألهيّة تمثّل محور الحياة الدينية للمسلمين، والخطاب المعنوي الذي يتلقاه عامة المسلمين من رسالة نبي الإسلام عبارة عن تلكم الأوامر والنواهي، وإذا أردنا رسم الخطوط الفكرية المشتركة لهذه التعاليم على حدّ تعبير المتأله المسيحي المعاصر «بول تيليخ» فإنّ ذلك

«الأمر المشروط» و«الغاية القصوى» التي تعتبر محور الهم الديني للمسلمين العاديين سواءً في الماضي أو في الحاضر، يتمثّل في مسألة اطاعة تلك الأوامر والنواهي الإلهيّة، وإذا أردنا أن نتحدّث بصراحة فينبغي القول بأنّ المسلمين استلهموا الشجاعة من خطاب الأمر والنهي الإلهي الذي تمّ تبليغه للناس بواسطة نبي الإسلام، وهذا الخطاب يتلقاه المسلم ويعيش في أجوائه فيما يمنحه من قوّة وحيوية ومعنوية، ومن هذه الجهة فإنّ المسلم يجمع الحياة المعنوية الفردية والحياة الاجتماعية في سلوكه الديني، فما رسمه الله تعالى من طريق للحياة بواسطة الأوامر والنواهي السماوية للمسلمين يعتبر مصدر نجاتهم من حالات الغربة والتمرد والضلالة في واقع الحياة البشرية.

٣. إنّ ما ذكرناه آنفاً يبيّن لماذا كان علم الفقه يمثّل على إمتداد تاريخ المسلمين أصلاً وأساساً لعلم الدين ويعتبر متقدماً على جميع العلوم الإسلامية الأخرى، وبالتالي فإنّ الفقهاء بدورهم يملكون

النفوذ المعنوي لعامة المسلمين، فعلم الفقه هو علم بيان الأوامر والنواهي الإلهيّة، التي تعد أهم حاجات المسلمين الدينية بشكل عام، ورغم أنّ الفقه انفصل عن التجربة المعنوية الدينية وانحصر في بيان الأوامر والنواهي الإلهية بصورة بيان «السلوكيات الظاهرية والعملية» وأدى إلى قطع الارتباط بين اطاعة الله تعالى والهم الديني والغاية القصوى والأمر غير المشروط للإنسان المسلم، وعلى حدّ قول الغزالي فإنّ هذا العلم «الفقه» بات علماً دنيوياً فحسب، ولذلك صار مورد نقد العرفاء.

٤. إنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات مثل «الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج» والمعاملات «مثل البيع، النكاح، الطلاق، سائر العقود والايقاعات» والسياسات مثل «عقوبات السرقة، القصاص، الديات، الحدود وأحكام الولاية العامة» في عصر رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم تكن من الأمور المتدثرة بالأسرار، فالعبادات الإسلامية الرسمية صارت بديلاً لعبادات عصر الجاهلية، فكان الدعاء والتسبيح

والتنزيه والحمد لله تعالى والركوع والسجود في حضرته «الصلاة»، أو الغلبة على شهوات النفس «الصوم» أو الانفاق والاحسان في سبيل الله «الزكاة» أو الحركات والأعمال الرمزية بمفهوم مركب من التضحية والزيارة والاعتكاف والدعاء «الحج» وأمثال ذلك، كلها لم تكن في نظر المسلمين، عبارة عن أعمال وحركات تهويمات غيبية يترتب عليها آثار ومعطيات رمزية وغامضة، فهذه العبادات تمثّل أنواعاً من الاعتراف والشهادة بتوحيد الله «العبادة» و تمثّل للإنسان المعتقد بالله تعالى اعترافاً وشهادة بربوبية الله والعيش لحظات أو ساعات أو أيّام في محضر القرب الإلهي وكلها مسألة عقلانية تماماً، وطبعاً فالمسلمون يعتقدون بأنّ الله تعالى سيثيبهم على هذه العبادة في الحياة الأخرى ولكن هذه العقيدة لا تمنح تلك العبادة هوية رمزية طوباوية، إنّ أشكال هذه العبادات أيضاً تعتبر من جملة التشريفات للعمل العبادي الرسمي والذي يتوفر في كلّ اُمّة بشكل معين، ولا يعكس الرمزية والطوباوية فيه، وهكذا في

العبادات الإسلامية غير الرسمية التي لم تتوفر على أشكال معينة، فجميع حالات الدعاء والحمد والتسبيح والثناء كانت بهذه الصورة، فالدعاء يعني «الطلب من الله تعالى» وهو عمل عقلائي في ذاته، وطبعاً فالدعاء للوصول إلى الحاجة يعتبر مسألة غيبية ورمزية.

إنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالمعاملات كالنكاح والطلاق والبيع والشراء «العقود والإيقاعات» هي أمور عقلانية وليست أحاجي ملغوزة، إنّ سلوكيات النبي في المعاملات في ذلك الزمان يراد منها الالتزام بمراعاة الأصول الأخلاقية والعدالة في ذلك العصر ولا يوجد فيها غاية مفعمة بالأسرار، والسياسات بدورها كالبيعة والشورى، والحدود، والديات، والشهادات، كلّها أمور عقلائية، والتصرفات النبوية في هذا المجال تهدف إلى الالتزام بالأصول الأخلاقية والعدالة في ذلك العصر، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية وتاريخ صدر الإسلام كلها تحكي عن هذه الحقيقة، وهي أنّ أوامر ونواهي النبي الأكرم في هذه

الحقول الثلاثة، هي أحكام عقلائية أو عقلانية، وهذه الأحكام تترتب عليها فوائد أُخروية وفوائد دنيوية أيضاً، مثلاً الدوام والاستمرار على الصلاة الرسمية أو غير الرسمية يؤدي إلى اجتناب الفحشاء والمنكر، وكذلك تطهير وتهذيب نفس المصلي، ويتسبب في سلامة المحيط الاجتماعي: (**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...**)[1]، أو في وجود منافع في عبادة الحج: (**لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...**)[2]، وهكذا، فمراعاة الأوامر والنواهي الإلهيّة المتعلقة بالمعاملات والسياسات أيضاً ناظرة إلى الحقائق والروابط الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية، وتترتب عليها من جهة أخرى فوائد ومنافع معقولة وأخلاق دنيوية أيضاً من جهة، وتعتبر حركة في خط الطاعة والعبودية لله تعالى وتستوجب منافع أخروية أيضاً، وهكذا كانت هذه الأوامر والنواهي الدينية في ذلك العصر توفّر للإنسان سعادته الدنيوية وسعادته الأُخروية.

١ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٢ـ سورة الحج، الآية ٢٨.

٥. إنّ علم الفقه على إمتداد تاريخ الإسلام يعتبر علماً عقلائياً، ويهدف لضمان غايات معينة في مسيرته العقلائية، ونعلم أنّ بعض علماء الإسلام كالغزالي والشاطبي يرون أنّ علم الفقه يمثّل شرحاً وبياناً لمقاصد الشريعة الخمس: «حفظ الدين، العقل، النسب، المال، النفس»، وهذه النظرية صرّح بها عدد من علماء الإسلام أيضاً، ولكن جميع الفقهاء في مقام النظر والعمل قبلوا بهذه المقولة بمراتب مختلفة، والتغييرات والآراء في الفتاوى الفقهية على طول تاريخ الفقه والاختلافات اللامحدودة الموجودة في آراء فقهاء كلّ عصر تشير إلى أنّ علم الفقه بعيد عن حالة «السريّة»، ومعلوم أنّ القضايا الرمزية ثابتة عادة، ولكن آراء الفقهاء متنوعة وكثيرة جدّاً، وكذلك متغيرة وتابعة لمنهج الاستدلال والحقائق الموجودة على أرض الواقع الخارجي، واللافت أنّ المنتقدين للفقهاء أيضاً كالغزالي كتبوا في «أسرار العبادات» وتلك الأسرار أيضاً ليست بأسرار بل علوم معلومة ومن اليسير التعرّف عليها

وبالتالي سمّاها «علم المعاملة»، ويعتبر الغزالي في كتاب «إحياء علوم الدين» أنّ أسرار العبادات من جملة علم المعاملة، وسمّى علم الفقه أيضاً بقانون السلطان، وقال بأنّ السلطان يحكم بما يريد من فتاوى الفقهاء، وقانون السلطان لا يمكنه أن يتضمّن الأسرار، بل يجب أن يبيّن مقاصد الحكومة.

إنّ علم الفقه اتسع بهذه الطريقة، أي أنّ الفقهاء عرضوا «أفعال المكلّف» و«الحوادث الواقعة» على الكتاب والسنّة، ومن هذه الطريق عيّنوا للمكلّفين الأحكام الخمسة للأفعال «الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة، الإباحة»، وتمثّل الأصول والسنن التأسيسية أو الإمضائية في الكتاب والسنّة أو سنن الماضيين التي سكت عنها الكتاب والسنّة، المنبع الوحيد للقوانين والأحكام في المجتمعات الإسلامية، وبالرغم من أنّ حركة الاجتهاد والفتاوى تقع دوماً من خلال نسبة الحوادث والسلوكيات الجديدة بمعايير وملاكات قديمة والرؤية للمستقبل وما يتضمنه من مستجدات وبرامج ومسائل جديدة خارجة عن

إطار قدرة الاجتهاد والفتوى، ومع ذلك فإنّ حركة الاجتهاد والفتوى تستدعي دوماً مراعاة عقلانية كل عصر ومرحلة، وهذه المراعاة تعني أنّ الفقهاء ملزمون بعدم نقض «المصلحة العقلائية» في فتاواهم سواءً على مستوى الاستدلال، أم على مستوى الفتوى بوصفها «مصلحة شرعية»، أو «مصلحة عقلائية»، ومعنى الاجتهاد في إطار مقاصد الشريعة، والذي تحدّث عنها الغزالي والشاطبي، هو مراعاة العقلانية والهدفية في مسألة الاجتهاد.

٦. السؤال الذي يواجهه المسلمون والفقهاء في عصرنا الحاضر هو: ما مدى تحرك الاجتهاد والفتوى في باب العبادات والمعاملات والسياسات في خط العقلانية، وما مدى انسجام الاجتهاد والفتوى مع العقلانية في عصرنا الحاضر؟ لا شك في وجود رابطة جدلية بين العقلانية المعاصرة والوقائع الموجودة في حياة الإنسان المعاصر، وثمة علاقة متبادلة ومتقابلة بين النظريات والأفكار من جهة، والوقائع من جهة أخرى، وكما قلنا إنّ الفقهاء في عصرنا الحاضر يجدون أنفسهم

ملزمين بتقديم الاجابة عن المسائل المختلفة، سواءً على مستوى المنهج ومباني الاستدلال، أم على مستوى عدم مخالفة الفتوى بشكل جلي للمصالح الشرعية والعقلائية، فهل أنّ الفقهاء في هذا العصر يجدون في أنفسهم مثل هذا الالتزام؟

إنّ طرح هذا السؤال يثير الكثير من البحوث الجادة والمصيرية، وهذا السؤال من جهة المباني ومنهج الاستدلال لدى الفقهاء، يعني إثارة الحركة في البحوث الأصلية لعلم «أصول الفقه»، وعلى الأقل في بعض النظريات الجديدة فيما يتصل بعلم «الألسنة» و«الهرمنيوطيقا» التي تتعارض مع النظريات والآراء التقليدية المقبولة لدى الفقهاء، ومن جهة أخرى تطرح هذا السؤال الجديد، وهو ما ورد فتاوى الفقهاء في خضمّ هذه التحوّلات والمتغيرات الأساسية الناشئة من حركة التجدد والتنمية في واقع الحياة للمجتمعات الإسلامية وما تكتنفه من مستجدات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، من حيث إرتباطها بالمصالح

الشرعية أو العقلائية لهذا المجتمعات؟ ألم تكن النظريات والفتاوى الفقهية في الماضي متفقة مع المصالح الشرعية والعقلائية للمسلمين وعلى الأقل لا تخالفها مخالفة واضحة، فلماذا اليوم نرى وبسبب هذه المتغيرات والمستجدات، مخالفة الكثير من الفتاوى مع هذه المصالح الشرعية والعقلائية؟ ومن هذه الجهة ألا ينبغي للفقهاء أنّ يتحركوا على مستوى إيجاد الحلول المناسبة لهذه القضية؟

إنّ تفصيل الجواب عن هذه الأسئلة لا يتحمّله هذا المختصر، ولكن نشير بشكل موجز لهذه المسألة:

٧. في باب «العبادات والمعاملات» لازال العمود الفقري للفتاوى والآراء الفقهيّة يتحرك في دائرة العقلائية، وفي العصر الحاضر لا يوجد أي دليل عقلي وعقلائي يوجب علينا ترك هذا الهيكل الأصلي للعبادات والمعاملات الإسلامية، إنّ التحقيق والتدقيق في هذه المسألة يشير إلى أنّ الإطار الأساسي الموجود في العبادات والمعاملات الإسلامية لا يضرّ

بالمصالح الشرعية للمسلمين في العصر الراهن ولا بالمصالح العقلائية لهم، فالفتاوى والآراء الموجودة في هذه الدائرة ناظرة لضمان وحفظ المقاصد الخمسة للشريعة، وهناك موارد استثنائية تحرك الفقهاء أنفسهم في هذه الموارد على مستوى إعمال اجتهاد جديد، كما اصطلح عليه بالاجتهاد في دائرة الزمان والمكان وبذلك تمّ حفظ تعادل الفقه في العبادات والمعاملات مع العقلانية المعاصرة، مثلاً أفتى بعض الفقهاء في مسألة الأضاحي في الحج، ومن أجل منع إتلاف المال، بجواز الهدي في بلد الحاج لا في منى، وكذلك طهارة أهل الكتاب وحليّة ذبائحهم، وعدم جواز الجهاد الابتدائي وانحصاره بالجهاد الدفاعي في هذا الوقت، وحليّة الموسيقى، وإدراج بعض الشروط ضمن العقد في الزواج لغرض مراعاة حقوق الزوجة وإيجاد حلول فقهية لمسائل من قبيل التأمين والودائع المصرفية والتلقيح الصناعي وزرع الأعضاء، وكلّ ما يطلق عليه بالمسائل المستحدثة، وتعتبر نماذج من انطباق علم

الفقه على العقلانية والواقعية في العصر الحاضر.

أضف إلى ذلك لابدّ من ذكر نقطتين في باب العبادات المعاملات بشكل أُصولي، ففي باب العبادات ينبغي الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنّ جميع الأديان في العالم تملك عبادات رسمية مع آداب وتقاليد وسلوكيات مختلفة، ورغم أنّ نفس العبادة تعتبر لدى الإنسان المعتقد بالله عملاً عقلائياً، ولكنّ صور هذه العبادة وآدابها وطقوسها تعتبر في جميع الأديان رمزية وتتبع السنن في تراث هذه الأديان، وما لم يتمّ تقديم دليل علمي أو عملي فإنّه لا يمكن تبديلها بغيرها، فبقاء واستمرار هذه المظاهر العبادية بما تكتنفه من آداب وطقوس ترتبط ببقاء واستمرار الهوية الدينية الجمعية لأتباع هذا الدين، وهؤلاء الأتباع لا يتحركون على مستوى تغيير هذه الطقوس والمناسك العبادية إلاّ في مورد وجود مصلحة مهمة دينية أو عقلائية في التغيير، والعبادات الإسلامية ليست مستثناة من هذا الأصل

والقاعدة، وثبات هذه العبادات يعتبر مسألة عقلائية أيضاً.

وفي باب المعاملات «العقود والإيقاعات» يجب أيضاً الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ أغلب النظريات والفتاوى الفقهية في هذه الأبواب مبتنية على نظريات عقلائية في باب الحقوق المدنية وأمثال ذلك، وبعض هذه النظريات تمّ قبولها والتمسك بها على أساس حكم بعض الحقوقيين في عصرنا وترجيحها على النظريات غير الإسلامية، وبسبب وجود هذه النظريات فإنّ الحقوق الإسلامية تعتبر إحدى المنظومات الحقوقية السائدة والحية في العالم المعاصر، وفي هذا الباب توجد تحقيقات كثيرة وتمّ تدوين كتب ومقالات كثيرة، ومن هذه الجهة فإنّ الفتاوى في أبواب المعاملات بشكل عام تشبه الفتاوى في سائر النظم الحقوقية في العالم، وهي فتاوى عقلائية بمقدار عقلائية تلك النظم العالمية.

٨. أمّا في باب السياسات فالمسألة تتغير تماماً، ويبدو أنّ القاعدة العقلائية للحركة الفقهية في هذا المورد

ضعيفة ومهزوزة في الكثير من الموارد وأغلب الفتاوى والآراء الفقهية في باب السياسات في العصر الحاضر تفتقد للمبررات العقلائية ولا تؤدي إلى تقوية المصالح الشرعية والعقلائية للمسلمين وتفصيل هذه المسألة كما يلي:

إنّ قسماً كبيراً جدّاً من الفتاوى والآراء الفقيه في باب السياسات تتعلق بالحدود، والديات، والقصاص، والشهادة، والقضاء، والبيعة، والولاية العامة وأمثال ذلك، والسؤال الذي يواجه الفقهاء في عصرنا الحاضر هو: ما هي النسبة بين هذه الآراء والفتاوى مع الغايات العقلائية في أبواب السياسات في العصر الحاضر، وإلى أي مدى تضمن توفّر العقلانية فيها؟ إنّ فقهاءنا الذين يقولون في باب السياسات أيضاً بأنّ الفقه عبارة عن عرض الوقائع الاجتماعية والسياسية الموجودة في واقع المسلمين على الكتاب والسنة لاستحصال الأحكام الشرعية لها وبالتالي يجب تعيينها مسبقاً، فما هي الواقعيات في هذا العصر، والواقعيات في العصر الحاضر تتجلى في أسئلتها في واقع الحياة المعاصرة

للمجتمعات الإسلامية، ونستعرض نموذجين أساسين من هذه الأسئلة في باب النظام الجزائي والنظام السياسي، مثلاً السؤال الأساسي اليوم في باب «الجريمة والعقوبة» هو: بأي نظام جزائي وقضائي يمكن منع وقوع أو تكرار وشيوع الجريمة، هل يمكن الرجوع إلى الوجدان الأخلاقي للمجتمع للعثور على الجواب وإقامة العدالة؟ هذه أسئلة تطرح في العصر الحاضر من موقع نظر السلطة ولغرض حفظ الحقوق العامة لأفراد المجتمع والتي لم يكن لها وجود في الصدر الأوّل للإسلام.

وهكذا في باب النظام السياسي وولاية الفقيه، فالسؤال الأساسي هو: كيف يمكن الحكم في النظام السياسي لغرض منع ترتب المفاسد والعواقب الوخيمة لتمركز السلطة؟ وكيف يكون التنظيم الاجتماعي والسياسي العادل؟ هل أنّ الديمقراطية بوصفها منهجاً مقبولاً وفاعلاً لنظام الحكم تستطيع تحقيق العدالة في المجتمعات الصناعية والمجتمعات النامية في هذا العصر؟ وعلى مستوى الرؤية الدينية يطرح

هذا السؤال: مع أي نظام سياسي وحقوقي نستطيع حفظ الحرمة الإلهيّة للإنسان؟

لا شك أنّ الأسئلة المعاصرة التي تواجه المجتمعات الإسلامية في أبواب القضاء والعقوبات ونظام الحكم تندرج في مثل هذه الأسئلة، وتجاهل هذه الأسئلة وطرح أسئلة غير واقعية وتغيير صورة المسألة لا يعني سوى تحريف الحقائق الموجودة على أرض الواقع وتجاوز حدود العدالة، فالأسئلة المذكورة تعكس الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يعيشه المسلمون في العصر الحاضر وتشير إلى تحوّلات جذرية في المجتمعات الإسلامية بعد دخولها عصر الحداثة.

والآن بعد أن تبيّنت الواقعيات والمستجدات والأسئلة الناشئة منها نتساءل: هل أنّ الفتاوى والآراء الفقهية الموجودة في باب السياسات يمكنها الاجابة على هذه الأسئلة؟ وهذا الموضوع عندما ندرسه بشكل جاد ونتعمق في تفاصيله وأبعاده فسوف يتبيّن أنّ الفتاوى الموجودة لا ترتبط بهذه الأسئلة وليست في مقام الجواب عنها، وهنا يجب التمعن

بشكل دقيق في أنّ بحثنا هذا ليس في مجال وجود نصوص معينة في الكتاب والسنّة وعدم وجودها، فبحثنا في أنّ الفتاوى التي تستند إلى هذه النصوص «مثلاً يجب في العصر الحاضر العمل بالقصاص، أو يجب في العصر الحاضر اتباع أُسلوب البيعة» لا تمثّل جوابات مقنعة للأسئلة المطروحة في هذا العصر وبالتالي لا تتحقق الغايات العقلائية لها، ومن هذا المنطلق فإنّ الفقه السياسي في مثل هذه الموارد خرج عن دائرة العقلانية.

وهذه الحقيقة تلفت نظرنا إلى النصوص التي استندت إليها تلك الفتاوى والآراء الفقهية، فنتساءل: هل أنّ تلك النصوص ناظرة إلى اعطاء الأجوبة للأسئلة التي تثار في عصرنا الحاضر، أو هي في مقام الجواب على أسئلة أخرى كانت متداولة في ذلك العصر وقد أجابت عن تلك الأسئلة من موقع حفظ المصلحة الشرعية والعقلائية للمسلمين في ذلك العصر؟

عندما ندرس هذا السؤال الأخير والمهم من خلال المنهج التاريخي، فسوف نرى في الكتاب والسنّة وعلم الفقه شواهد وقرائن

جلية تشير إلى أنّ هذه النصوص ناظرة إلى السياسات المرتبطة بالثقافة الاجتماعية والسياسية في عصر النزول وتهدف لتنظيم تلك الوقائع والمسائل المطروحة في ذلك العصر، مثلاً ثمة شواهد وقرائن تشير إلى أنّ الهدف من الحدود والقصاص والديات ضبط وتنظيم حالات الانتقام والثأر السائدة بين القبائل العربية في ذلك العصر بشكل عادل وأخلاقي، وليست بصدد التقنين لنظام حكم مركزي وخلق جهاز للقضاء والعقوبات لمنع وقوع الجريمة، إنّ عقوبة القتلة والزناة وأمثال ذلك في مجتمع عصر الرسالة والبعثة كانت من المسائل التي تتعلق بالقبائل العربية نفسها ومن مواقع الانتقام الظالم وتبرير عمليات الاغارة والغزو والنهب لممتلكات الآخرين، فقد كان أفراد قبيلة معينة يقتلون أحياناً في مقابل شخص واحد عدّة أشخاص من القبيلة الأخرى، وفي مقابل اتلاف عين واحدة تراق دماء كثيرين، وإذا تعرضت امرأة من قبيلة لحالة اغتصاب من قِبل رجل من قبيلة أخرى فإنّهم يتحركون من موقع الانتقام لغرض إعادة سمعة

القبيلة وتسفك الدماء الكثيرة لهذا السبب، والسرقة أيضاً كان أحياناً بهدف الانتقام والإغارة على ممتلكات الآخرين، وفي مثل هذه الحالات والأوضاع طرح نبي الإسلام، ومن أجل ضبط وتنظيم حالات الانتقام والثأر بين العرب، مسألة القصاص وقتل القاتل فقط لا غير، وفي مقابل إتلاف عين واحدة يمكن القصاص بعين واحدة فقط لا أكثر، وفي مورد الزنا وعندما يتوفر أربعة شهود عدول ويشاهدون بأعينهم ارتكاب الزنا أو يعترف المرتكبون للزنا أربع مرات بارتكابهم للزنا فإنّه في هذا الوقت فقط تترتب العقوبة على هذا الجرم لا من خلال الإشاعات والقرائن والظنون، وبالنسبة للسرقة إذا تمّ احراز توفر شروط خاصة أو شهادة شهود العدول، برؤيتهم وقوع السرقة «الجرم المشهود» أو باقرار السارق نفسه فحينئذ تبثت هذه الجريمة وتترتب عليها عقوبة السرقة لا في غيرها من الحالات.

وعلى سبيل المثال نستعرض شاهدين من القرآن الكريم وآراء الفقهاء في باب

القصاص وعقوبة الزنا، فقد ورد في القرآن الكريم في باب القصاص: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَان ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)**[١]، **(وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ)**[٢].

ونرى في الآيتين الأوليتين، أنّ مفردة «القصاص» جاءت في مقابل مفردة «الاعتداء»، ووردت مصداق لـ «التخفيف» و«الرحمة» وفي ذات الوقت دعت الآية إلى العفو في القصاص، وهذا السياق يشير بصراحة إلى أنّ مسألة القصاص في القرآن مسألة أخلاقية لا مسألة جزائية، والمقصود الأصلي والنهائي منها الدعوة إلى العفو

١ـ سورة البقرة، الآية ١٧٨ و ١٧٩.

٢ـ سورة المائدة، الآية ٤٥.

والرحمة لا إلى القصاص والقتل، فآية القصاص تحدد مورد القصاص بالقاتل أو الجاني فقط وتمنع من امتداد حالات الانتقام إلى غير القاتل ولا تمثّل تشريعاً لقانون يرسم عقوبة المجرم، وفي الآية الثالثة والتي تتحدّث عن حكم القصاص في بني إسرائيل تدعو بصراحة إلى العفو والصفح في القصاص وأنّ هذا العفو هو عفو عن ذنوب أولياء المقتول، كما ورد التصريح أيضاً في هذه الآية أنّ القصاص هو قتل شخص واحد في مقابل شخص واحد وعين واحدة في مقابل عين واحدة و... وكلّ مَن تجاوز هذه الحدود الإلهيّة فإنّه من الظالمين، ومعنى كلمة القصاص في اللغة هو أنّ الشخص الذي وقع عليه العدوان يقوم بأخذ حقه من الجاني بما يعادل الضرر الذي وقع عليه، فلو أنّه تجاوز حدود هذا المقدار المعادل فإنّه يعتبر معتدياً وليس قصاصاً.

وأمّا الشاهد في مسألة عقوبة الزاني فإنّ الفقهاء في باب الزنا أفتوى بأنّ الشهادة على الزنا عبارة عن شهادة أربعة رجال عدول أو ثلاث رجال عدول

وامرأتين عادلتين، بشرط استنادهم في هذا الشهادة للرؤية البصرية والشخصية لفعل الزنا بصورة كاملة، أو يعترف الزاني أربع مرات عند القاضي بإرتكابه للزنا، وهكذا نرى أنّ الفقهاء في عملية إثبات فعل الزنا يتشددون جدّاً، بحيث قالوا مثلاً إذا شهد شاهد واحد ورفض الآخرون الادلاء بشهادتهم فإنّ الشاهد الأوّل يعاقب بعقوبة القذف، ويستندون في هذه الفتوى إلى روايات مسندة من صدر الإسلام.

ومع وجود مثل هذه الحالة يثار أمامنا هذا السؤال: هل أنّ العقوبات الواقعة في صدر الإسلام في باب الزنا وطريق إثباتها بتلك الصعوبة البالغة، لها هوية «القانون الجزائي» الموجود عادة لدى الحكومات وجهاز القضاء لغرض منع تكرار الجريمة وأمثال ذلك، أو أنّ هذه العقوبة في الأساس لغرض إعادة حيثية وسمعة الأُسرة في القبائل ومنع الحيلولة دون حدوث حالات الانتقام والثأر بين القبائل، وتدخل نبي الإسلام في هذا المورد وفرض آليات عسيرة جدّاً لإثبات عمل الزنا بحيث لا يستطيع أي فرد وقبيلة اتهام الآخرين

بالزنا وما يترتب على ذلك من حالات القتل وسفك الدماء؟

مع قليل من التدبّر والتأمل يتبيّن أنّ الاحتمال الثاني هو الصحيح، وأنّ هذا الحكم، وهو أنّ إثبات فعل الزنا لا يتيسر إلاّ من خلال أربع شهود عدول بحيث يشهدون كلّهم على رؤيتهم لهذا الفعل أو إقرار الفاعل أربع مرات لكي يثبت هذا الفعل «وطريقة الإثبات هذه نادرة جدّاً»، يشير إلى أنّ هذا القانون، هو قانون «مانع» وهذا القانون يهدف إلى القضاء على التقاليد الخاطئة لانزال العقاب وحالات الانتقام من المجرم وتصحيحها ودعوة المخاطبين لضبط أنفسهم في مجال اتهام الآخرين بعمل مناف للعفة والشرف.

وبالاستيحاء من هذه الرؤية أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز العمل بعلم القاضي في هذه الأبواب، إذاً يفهم من ذلك أنّ غرض النبي (صلى الله عليه وآله) لم يكن على صعيد تشريع قانون جزائي لجريمة الزنا، بل ضبط حالات الانفلات الجنسي في ذلك العصر، وطبعاً إذا ثبت فعل الزنا بهذه الطريقة النادرة، فسوف يترتب عليه

العقوبة، ووجود باب في الفقه يدعى باب حدّ القذف يعتبر شاهداً آخر على هذا الاستنباط، وهكذا ثمة شواهد وقرائن تاريخية تشير إلى أنّ سائر الأعمال والتصرفات في مجال السياسة والحكومة والقضاء في عصر رسول الله ترتبط بالسياسات والولاية العامة للنبي ممّا كانت متسقة مع ثقافة وعدالة ذلك الزمان من قبيل البيعة والشورى وأنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لم يكن في صدد تأسيس نظام خاص في هذه الأبواب بل كانت تابعاً لعرف ذلك الزمان، وطبعاً فالنصوص المتعلقة بهذه الأبواب كانت تجيب على أسئلة تلك القرون الماضية ولا تدلّ على أكثر من ذلك.

٩. إنّ التقارير المذكورة آنفاً تدعم هذه النظرية، وهي أنّ أغلب النصوص الواردة في باب السياسات في الكتاب والسنّة ليست ناظرة للأسئلة والمشكلات التي نعيشها في العصر الحاضر في باب الحقوق والعقوبات أو النظام السياسي والحكومة وما إلى ذلك، ومن هذه الجهة تنتفي دلالتها على الأحكام الناظرة إلى

العصر الحاضر، فالمسألة ليست في بيان أنّ الأوامر والنواهي الإلهيّة ناظرة إلى هذا العصر ولكننا نواجه مشكلة في تطبيقها والعمل بها، بل المسألة هي أنّ هذه الأحكام لا تمثّل أوامر ونواهي إلهيّة ترتبط بعصرنا الحالي، فنحن المسلمون لا نعيش اليوم حالة منع مظاهر الانتقام والثأر في التقاليد القبيلية والعائلية أو مسألة البيعة للحاكم الصالح، اليوم يجب علينا نحن المسلمين وضع قوانين جزائية لحفظ حقوق العامة ولغرض منع حدوث الجرائم وإقامة العدالة الجزائية، ويجب علينا تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية في الدستور على أساس العدالة، والنصوص الدينية التي تتحدّث عن هذه المسائل ليست ناظرة إلى هذه الموارد ولا تدلّ على إرتباطها بالمسائل الحديثة.

وأُؤكد مرّة أخرى أننا ندعي عدم وجود «دليل الاجتهادي» بالنسبة لهذه الموارد في العصر الحاضر، ولو أردنا الاستفادة من مصطلح السيد محمد باقر الصدر، فإنّ جميع هذه الموارد تقع في «منطقة

الفراغ» بيدَ أنّ مجموع تلك النصوص الدينية ترسم لنا جهة كليّة في كيفية سلوك نبي الإسلام في مثل هذه الموارد وتشير إلى هذه الجهة وتملك دلالة حقيقية ولسانية، وهذه الجهة عبارة عن دعوة النبي لبسط «العدالة والرحمة»، والتحقيق في تلك النصوص يبيّن بوضوح أنّها تدل على هذا الموضوع، وهو أنّ نبي الإسلام سعى من أجل الحد من حالات الانتقام وسفك الدماء لتحقيق العدالة بين الناس، وأيضاً من خلال البيعة وتأييده للشورى السائدة في ذلك العصر، لتحقيق مصاديق العدالة السياسية في ذلك الوقت، وهذا الخطاب يشير إلى لزوم أن تكون العلاقات السياسية ونظام الحكم مبني على العدالة.

١٠. إنّ معنى التفسير التاريخي للنصوص الدينية في باب السياسات هو ما ذكرناه آنفاً، والتقارير المذكورة أعلاه تمثّل نموذجاً من التفسير التاريخي للنصوص الدينية، والتفسير التاريخي للنصوص منبعث من التحوّلات البنيوية في حركة الحياة الاجتماعية والسياسية، وبشكل عام

تتمظهر في ثقافة المسلمين في العصر الحديث، إنّ المتغيرات الثقافية في مجتمعاتنا الإسلامية من شأنها إيجاد تغيير في دلالة النصوص الدينية وغير الدينية لهذه المجتمعات، مثلاً دلالة نص معين هي «دلالة حقيقية» في عصر معين وبإمكانها أن تدلّ «دلالة مجازية» في عصر آخر، وأيضاً تحويل «الدلالة المفهومية» للنص الخفية والكامنة، إلى دلالة «منطوقية» والعكس صحيح، إذاً فالمسألة الفقهية المهمّة هنا في أبواب السياسات هي: ما مقدار دلالة النصوص الدينية في هذه الأبواب في العصر الحاضر، وعلى أي شي تدل؟

طبقاً لما ورد أعلاه فإنّ دلالتها في العصر الحاضر «دلالة على عنصر العدالة والرحمة» ولا دلالة فيها على أحكام معينة ومشخصة، نحن مكلّفون في هذا العصر بالعمل بتلك الدلالة المتناسبة مع الواقعيات الاجتماعية والسياسية والصناعية والمعرفية في العصر الحاضر كما هو مقتضى النظام الجزائي والنظام السياسي بحيث نؤسس هذه النظم بما يحقق

غايات العدالة والرحمة في هذا العصر، فلو تحركنا بهذا الاتجاه فقد اطعنا الله تعالى، وأرى من المناسب هنا استعراض نظرية كلية على أساس النظريات المذكورة أعلاه مقتبسة من كتاب «الإيمان والحرية» لصاحب هذا القلم، في فصل «الإيمان، السياسة، الحكومة».

«إنّ مداخلات القرآن والسنّة في صياغة الروابط الأُسرية والإجتماعية في ميدان الحكومة والقضاء وأمثال ذلك لا تمثّل صياغة قوانين في هذا المجال، لأنّ مثل هذه القوانين كانت موجودة في ذلك المجتمع، وكان الناس يعيشون في علاقاتهم هذه القوانين، ولكن هذه المداخلات كانت على مستوى المنع فقط، أي منع ما يخالف الأخلاق والكرامة الإنسانية والعدالة، ومنْع ما يمثّل حجر عثرة في طريق السلوك التوحيدي والمعنوي.

إنّ منطق القرآن والسنّة يقوم على أساس أنّ السلوك المعنوي للإنسان لا ينسجم مع مختلف النظم الاجتماعية والقيم الأخلاقية، فالقوانين والعادات والأعراف الموجودة في مجتمع معين يمكنها العمل على تيسير

أو تعسير السلوك المعنوي لأفراد المجتمع، ومن هنا فإنّ مداخلات الكتاب والسنّة تواجه كثيراً من المحدوديات، والنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بصفته مصلحاً معنوياً له هدف إصلاحي أو عملية إصلاحية جاءت لمواجهة تلك الأطر الأربعة التي تحدّ من فاعلية الإصلاح الثقافي والاجتماعي، فوجد نفسه مضطراً إلى العمل ضمن هذه الأطر «الواقعيات، القابليات، الضرورات، الإمكانات»، وفي غير هذه الصورة فإنّ عملية الإصلاح ربما تكون غير ممكنة وغير مقبولة أساساً.

وهذا هو معنى إمضاء بعض الأحكام القَبيلية في باب المعاملات والسياسات من قبل الشارع، حيث يمكن استنتاج هذه الحقيقة ممّا تقدّم بيانه، وهي أنّ العلاقات الأُسرية، الروابط الاجتماعية، الحكومة، القضاء، العقوبات والمعاملات وأمثال ذلك التي وردت في الكتاب والسنّة على شكل إمضاءات للواقع الموجود في المجتمع العربي، وما ورد في هذه المحاور من قوانين وإصلاحات وحقوق لا يمثّل قوانين خالدة أو نسقاً سياسياً خاصاً

بالإسلام، ففي هذه الإمضاءات نرى ما هو ثابت وخالد مثل «الأصول والقيم الأساسية»، أي أنّ هدف الإصلاحات والتعديلات الواردة في الكتاب والسنّة ومداخلات النصوص تستمد وتستلهم مقوماتها من تلك الأصول والقيم الإنسانية، وهذه الأصول المعيارية ليست أموراً مستقلة بذاتها، بل هي من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان حيث تسترفد اعتبارها من ضرورات هذا السلوك التكاملي والمعنوي.

على هذا الأساس فإنّ الأصل في مداخلات الكتاب والسنّة في الموارد المذكورة إنّما هو بهدف إيجاد إصلاح وتعديل، ولكن في إطار المحدوديات الأربعة، وهذا لايدلّ على إمضاء قانون أو مادّة أو عرف اجتماعي بواسطة النصوص الدينية، وأنّ هذه الظاهرة الإجتماعية مورد قبول الكتاب والسنّة أيضاً، وعلى سبيل المثال فإن «نظام الرقّ» يمكن أن يكون شاهداً بارزاً على هذا الموضوع، حيث كان نظام الرقّ يمثل واقعاً اجتماعياً في الحجاز، ولم تتحرك النصوص الدينية لتغيير هذا الواقع (رغم إدخال بعض الإصلاحات عليه)،

ولكننا لا نجد شخصاً في هذا العصر يقول بلزوم استمرار ذلك الواقع الاجتماعي لأنّه مورد قبول الكتاب والسنّة، أي إنّ عدم تغيير ذلك الواقع لا يمكن أن نستنتج منه وجود أساس أصولي له. ومن هنا يتضح لنا أنّ من اللازم إيجاد قوانين ومؤسّسات في كل عصر تأخذ على عاتقها صياغة العلاقات والروابط الحقوقية في الأُسرة والمجتمع والحكومة والقضاء والمعاملات وأمثال ذلك، ومطابقة هذه القوانين والمقررات مع معيار انسجامها أو عدم انسجامها مع السلوك التوحيدي والإيماني لأفراد المجتمع.

وهنا يمكن القول باختصار: إذا ثبت من خلال الدراسات والتحقيقات للمفكرين المسلمين وجود بعض القوانين والأعراف في تراثنا الديني كانت موجودة في المجتمع العربي قبل الإسلام، ثم دخلت إلى المجتمع الإسلامي وأُقرّت من قبل النصوص الدينية لكونها متناسبة مع المحدوديات والأطر الأربعة في عصر البعثة، ثم بُنيت عليها لبنات فوقية وفروع فقهية في المجتمعات السابقة، ولكنّ هذه القوانين والأعراف

تمثّل في هذا العصر عائقاً كبيراً أمام السلوك التوحيدي والمعنوي للناس، فإنّه لا ينبغي التردّد في ضرورة تغيير هذه القوانين والمقررات وإصلاحها.

فمن الممكن أن تكون بعض القوانين والمقررات الشرعية والعرفية في مجتمع معين وبسبب حدوث تعقيدات كثيرة في واقع النظام الاجتماعي والثقافي والعاطفي لأفراد ذلك المجتمع معوّقة لطريق الإيمان والإستقامة والأخلاق، بحيث يكون هذا الإيمان والإنفتاح على الله غير ممكن أو صعباً للغاية، وربّما تكون القيم والأصول الحقّة في هذا المجتمع مهددة بالإضمحلال والزوال، ففي مثل هذه الموارد يجب التحرك على مستوى إصلاح وتعديل هذه القوانين والأحكام وتغييرها كما بدأ النبي حركته الإصلاحية بذلك. وهذه العملية الإصلاحية يمكنها أن تطال جميع أبواب المعاملات، نظام الأسرة، الحكومة والقضاء ، والحدود ، والقصاص ، والديات ، وأمثال ذلك، وهذا الإقدام العملي ليس فقط لا يؤدّي إلى تغيير القانون الإلهي الخالد (لأنّ القانون الإلهي الخالد هو

عبارة عن تلكم الأصول القيمية النابعة من حقّانية السلوك التوحيدي إلى الله والذي يجب أن تكون القوانين منطبقة عليه). بل هو عين السعي الضروري نحو حفظ القيم والأصول الإلهية الخالدة وإدامة حركة السلوك التوحيدي إلى الله. أمّا الملاك الشرعي في عملية التغيير هذه وإصلاح وتعديل الأحكام والقوانين بهدف رفع الموانع الاجتماعية التي تحول دون السلوك التوحيدي، فيمكن استنباطه من الكتاب والسنّة، أي أنّ النصوص الدينية هي التي عملت على إصلاح وتعديل الوضع الاجتماعي في صدر الإسلام وجعلت من ذلك سنّة إلهيّة».

١١. في مقابلة مع مجلة «كيان» العدد ٤٥ قلت: إنّ المباني الكلامية والفقهية التقليدية لا تنسجم مع الحكومة الديمقراطية، وأحسب أنّ التوضيحات المذكورة أعلاه تبيّن معنى هذا الكلام بشكل شفاف، فتلك المباني الفقهية هي العائق الأساس أمام تشكيل حكومة ديمقراطية، من جهة أنّ البعض يتصور أنّ المشرع الإسلامي في باب السياسات، أسس

نظماً وقوانين أبدية، وطبعاً فهذا مبنى فقهي يعتمد بدوره على مبان كلامية، وهذه المباني تقوم على أساس تصورات خاصة عن الله وصفاته والنبوة والوحي ودوره في حياة البشرية، وتحدّثت عن هذا المبنى الكلامي ومعطياته في الفصل السابع من كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» بما لا أرى حاجة لتكراره هنا.

١٢. وعلى أساس ما تقدّم بيانه، أولاً: يجب علينا نحن المسلمين، سواءً في أبواب العبادات أو أبواب المعاملات أو أبواب السياسات في العصر الحاضر، أن نتحرك على مستوى امتثال الأوامر والنواهي الإلهيّة بصورة عقلانية وبعيداً عن الرمزية، ولكن هذا الامتثال والاتباع يجد له معنى خاص في كل باب من هذه الأبواب.

ثانياً: إنّ «الرؤية الوجودية»، للدين «السلوك المعنوي إلى الله» لدى عامة المسلمين عبارة عن أنّ المسلمين يتوجهون إلى «الأمر غير المشروط» أو «الغاية القصوى» التي ظهرت في تراثنا الديني بواسطة نبي الإسلام، وتمّ على أساسها نزول الخطاب الإلهي، وبالنسبة للنبي فإنّ

الحقيقة القدسية تجلت في «خطاب الأمر والنهي الإلهي»، والفهم المستمر لهذا الخطاب متغير ومتحوّل على إمتداد تاريخ المسلمين وفي مستقبلهم وسيبقى متحوّلاً ومتغيراً، ومنظومة «الأوامر والنواهي الإلهيّة» التي تحدّثنا عنها من شأنها أن تتجلى بأشكال مختلفة في جميع العصور، وطبعاً فإنّ هذه المنظومة تعتمد بدورها على «قاعدة عقائدية وأخلاقية» متناسبة لكل عصر، ومن هذه الجهة يوجد في كلّ عصر «جهاز ديني إسلامي» يتضمن كلا الجهازين، ومرادنا من «تغيير جميع الجهاز الإسلامي» تبعاً لما ذكره العلاّمة إقبال في كلامه السابق، هو «المنظومة الدينية الإسلامية» التي تختلف في كل عصر عن العصور الأخرى.

وفي إطار ما تقدّم أعلاه يتبيّن أنّ المراد من تأسيس أركان أساسية للمنظومة الاجتماعية والسياسية بواسطة المسلمين أنفسهم في كل عصر ما ذكرته في المقابلة مع مجلة «كيان»، والمقصود هو أنّ المسلمين يستطيعون بل يجب عليهم في كل عصر تعيين موارد «العدالة» الموضوعية لذلك العصر وتشخيص المصاديق الإيجابية

أو السلبية في بحوثهم العقلانية، وجعلها أساساً لمنظومة اجتماعية وسياسية عادلة، وهذا العمل لا يقع في النقطة المقابلة لاطاعة الأوامر والنواهي الإلهيّة في حقل النظام الاجتماعي والسياسي والحكومي، بل هو عين مقتضى الأوامر والنواهي الإلهيّة الكلية في باب السياسات، يعني الالتزام بمقتضيات العدالة واجتناب الظلم والجور.

ثالثاً: ورد في المقاطع السابقة عبارة «منظومة الأوامر والنواهي الإلهيّة» ومن الضروري جدّاً هنا القول بأنّ هذه المنظومة لا ينبغي استخدامها في دائرة منظومة الأوامر والنواهي الحكومية والرسمية، ولا يجوز الخلط بينهما، فثمة فوارق أساسية بين كلتا المنظومتين:

١. إنّ القوانين والمقررات التي تتخذها الحكومات هي أمور بشرية تؤسس على معايير العقل والتجربة البشرية، أمّا الأوامر والنواهي الإلهيّة فتمثّل الخطاب الإلهي للإنسان لا لغرض تأسيس الحكومات، وحتى لو التزم الإنسان بالعمل بهذه الأوامر والنواهي الإلهيّة العامة في باب

السياسات، فإنّ مثل هذا الالتزام وجميع معطياته تمثّل أموراً بشرية تواجه مواطن الضعف والقوّة والصواب والخطأ.

٢. إنّ كل شخص مؤمن لا ينبغي أن يعترض على الأوامر والنواهي الإلهيّة، فلو كان صادقاً في مقام الإيمان فينبغي أن يسلّم نفسه للأوامر والنواهي الإلهيّة، فالإيمان هو «التعلق»، والإنسان في مقام التعلق يفقد نفسه ويضحي بذاته فلا مجال بعد ذلك للاعتراض، ولكنه في مقابل الأوامر والنواهي الحكومية ورغم أنّه يرى نفسه ملتزماً بهذه المقررات الحكومية، فإنّه يسمح لنفسه بالاعتراض والنقد والنقض والابرام والموافقة والمخالفة تجاه هذه الأوامر والنواهي الحكومية، وبهذه الطريقة فقط تستطيع حتى الحكومات الدينية أن تكون مصونة بشكل نسبي من شرور السلطة، فالشخص المؤمن بالله، يتحرك في خط هذا الإيمان في مجاله الديني، ولكنّه في مقابل الحكومة يتحرك من موقع المسؤولية والمطالبة بالعدالة.

وهكذا عندما نتحدّث عن الحرية السياسية والاجتماعية، فالحرية في مقابل أصحاب

السلطة والمواطنين لا في مقابل الأوامر والنواهي الإلهيّة، وعلى ضوء ذلك يتبيّن زيف ما يقوله البعض من أنّ الإنسان المؤمن لا ينبغي له الاعتراض على الأوامر والنواهي الإلهيّة، إذاً فلا ينبغي له أيضاً أن يعترض على سلوكيات الحكومة الدينية، ومعلوم أنّ هذا الكلام مجانب للصواب تماماً، أجل فالإنسان المؤمن عندما يعيش الاطمئنان بأنّه يقف في مواجهة الأوامر والنواهي الإلهيّة، فإنّه يعيش التسليم لها وعدم الاعتراض عليها، ولكن معيار هذا التسليم هو الاطمئنان الباطني، ونظام السلطة الحكومة لا يمكنه أن يكون معياراً لهذا التسليم القلبي، إنّ نظرية الحكومة تستدعي تسليماً من نمط آخر، ففي الحكومة الديمقراطية تدور جميع الدراسات والانتقادات في ظلّ الحريات السياسية والاجتماعية حول القوانين والمقررات الحكومية لغرض سنّ القانون والموافقة عليه، إنّ نظام الحكومة يستدعي تبعية جميع المواطنين لهذا القانون البشري، ومشروعية الالزام بهذه التبعية مشروطة بتحقق أمور كثيرة، في

حين اتباع الأوامر والنواهي الإلهيّة غير مشروط.

٣. كما بيّنا في بحوث الهرمنيوطيقا، إنّ تفسير الأوامر والنواهي الإلهيّة ليس له نهاية وأنّ باب الاجتهاد مفتوح دائماً، وفي هذه الدائرة لا يمكن القول بوجود كلام نهائي لتفسير النص، أمّا القوانين والمقررات الحكومية فمن شأنها أن تكون لها معنى وتفسير خاص وهو الذي يكون ملاك عمل وإدارة الحكم وإلاّ فإنّ الحكومة لا تستيطع الحركة في الواقع الانساني في الحياة، وهذه النقطة المهمّة تبيّن بوضوح أنّ الحكومة لا تستطيع أبداً أن تدعي تطبيق الأوامر والنواهي الإلهيّة في فضاء المجتمع، فالحكومة تستطيع فقط تشخيص الحدود في دائرة خير وصلاح المجتمع وتسعى بشكل محدود ونسبي للالتزام بالأوامر والنواهي الإلهيّة، وهي حركة مشخصة ومعينة.

٤. إنّ الأخطاء التي تتعلق بالأوامر والنواهي الحكومية تجاه المواطنين، سواءً في مقام التقنين أو في مقام التنفيذ، وحتي في الحكومات الديمقراطية

هي أخطاء متلفعة بالنزاعات والمنافسات والسجالات، لأنّ هوية الحياة السياسية هي هذه الأمور، وأمّا خطاب الأمر والنهي الإلهي فينبغي أن يكون أعلى من هذه الدائرة، والنسبة بين الموصلين والمبلغين لهذا الخطاب الإلهي مع سائر المواطنين، ومع جميع المؤمنين وغير المؤمنين وجميع الأحزاب والجمعيات ينبغي أن تكون نسبة أبوية ومن موقع الهداية، وهذا الخطاب، خطاب إلهي للإنسان، الخطاب الذي ينبع من مالك الصفات والأسماء الحسنى ومالك جميع الخيرات والجمالات وجميع وجود الإنسان، وهذا الخطاب يجب أن يصل إلى أعماق روح الإنسان وقلبه، والأشخاص الذين يسمعون الخطاب الإلهي يقعون تحت تأثيره ونفوذه وجاذبيته الرائعة، ورغم أنّ هذا الخطاب يعبّر عنه بمنظومة الأوامر والنواهي الإلهيّة، ولكن يجب الالتفات إلى أنّ هذا الخطاب يشبه المنظومة الموسيقية التي تثير في واقع الإنسان المعنوية والسكينة ولا تنسجم مع حالات العنف والقساوة والخشونة، فحقيقتها تكمن في انجذاب الروح وخلق

السكينة والمعنى في واقع الإنسان، وبيان وإبلاغ الأوامر والنواهي الإلهيّة إذا اقترن بآليات العنف الإكراه أو أضحى وسيلة لتحصيل المصالح لبعض الفئات، أو تحوّل إلى أوامر ونواهي حكومية واتّحد معها، فإنّه سيفقد هويته في «جذب وتسكين النفوس وتحوّلها وإضفاء المعنى على الحياة»، وهي من الأمور الملازمة لـ «عدم التقييد».

١٤. أعتقد بأنني أجبت في ما تقدّم عن أسئلتكم الثلاثة، **أولاً:** بيّنت أنّ السلوك المعنوي للمسلمين بعامة هو نفس سماع خطاب الأوامر والنواهي الإلهيّة والحياة في ظلّها، وعلم الفقه يتولى بيان هذه الأوامر والنواهي «وطبعاً فالعرفاء يذهبون إلى أبعد من ذلك ويتحدّثون عن العشق الإلهي».

ثانياً: إنّ الفقه الإسلامي في العصر الحاضر وفي أبواب العبادات والمعاملات بشكل عام يتحرك في الحقل العقلائي، وكلّ مورد يحدث فيه خلل في هذا الشأن فإنّ الفقهاء ومن خلال استخدام آليات الاجتهاد الجديد «الاجتهاد في دائرة الزمان

والمكان» يقومون باصلاحه، ولكن في باب السياسات فعلم الفقه المتداول فقَد ركيزته العقلائية في المسائل الأساسية، وفي هذا الباب يجب التحرك في خط الأوامر والنواهي الإلهيّة الكلية، من قبيل لزوم إقامة العدل وحفظ المقاصد الخمسة للشريعة، والالتزام بها، وإقامة العدالة بعقلانية العصر الحاضر ترتبط بالواقعيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافة المعينة في المجتمعات الإسلامية، والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العادلة ينبغي تفسيرها على هذا الأساس، وفي باب النظام الجزائي تتكرر هذه المسألة أيضاً.

ثالثاً: يتبيّن من هذه الأجوبة أنّ مسألة القبول والالتزام بحقوق الإنسان بوصفها الأساس والمبنى الأصلي للحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين في العصر الحاضر، ليست فقط مقبولة بل أمر مبارك ومحبذ وهو مقتضى الأوامر الإلهيّة العامة في هذا العصر، والفقهاء وعلماء الدين القدماء ومن خلال سعيهم لحفظ علم الفقه في دائرة العقلانية في عصرهم بيّنوا لنا هذا

الطريق، وهو أنّه ينبغي أن تقوم الحياة الاجتماعية للمسلمين في كل عصر على أساس قاعدة عقلانية، وأعتقد أنّ التوجه إلى العدالة المبنية على حقوق الإنسان ووضع برامج علمية تتفرع على هذا الأصل، في العصر الحاضر، يحقق هذا الأمر المهم في باب السياسات.

وطبعاً فإنّ هذا الطريق لا يسمى تأسيس «فقه حقوق الإنسان»، ولكن هل أنّ النصوص الدينية تتوفر على مفاهيم وتعاليم يمكننا أن نستنبط منها مواد حقوق الإنسان؟ هذه المسألة لا تدخل في بحثنا الحالي، وطبعاً فمثل هذه المفاهيم موجودة في النصوص الدينية.

وهناك نقطة أخيرة نحب أن نثيرها هنا، وهي، أنّ استبدال الكثير من الفتاوى والآراء الفقهيّة في باب السياسات بالقوانين والمقررات المستخلصة من مقولة «العدالة وحقوق الإنسان» بمثابة منهج لا يشكل خللاً في كمال وشمولية الدين الإسلامي «بالمعنى المقبول له»، وهذه المسألة ذكرتها بالتفصيل في كتاب «هرمنيوطيقا القرآن والسنّة»، وفي

مقابلة مع صحيفة «الطريق الجديد» (العدد ١٩)، ولا بأس بالالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ النظريات والآراء الموجودة في فقه المعاملات أيضاً تستمد مقوماتها في العصور المختلفة من النظريات والآراء السائدة في ذلك العصر، وهذه الحقيقة لا تخل بكمال وشمولية الدين.

إنّ ما ذكرته آنفاً يعدّ بياناً متواضعاً لـ «نظرية» وحالها حال سائر النظريات الأخرى في كونها قابلة للنقد والمناقشة وتمثّل تزريقاً لدم جديد في بدن المجتمع الإسلامي لمنحه القدرة والحيوية للاستمرار في الحياة والتقدم في الركب الحضاري والذي لا يتيسر إلاّ من خلال طرح المسائل والبحوث الجديدة، وربّما تكون مثاراً للجدل وتشويش الأذهان، ولكن يجب علينا التفكيك بين «الأصولية» و«الجزمية»، وما أُدافع عنه هنا هو «الأصولية الواقعية والعقلانية» لا الجزمية والتعصب.

___

(١١)

المفاهيم السياسية الحديثة في الدستور الإيراني[1]

المراد في هذا البحث من التجدد أو الحداثة عبارة عن نمط من الحياة على أساس العقلانية في جميع أبعاد الحياة، ولكن تفاوت هذه العقلانية مع العقلانيات في الماضي هو أنّ هذه العقلانية لا تحتاج إلى تبرير معرفي لها من خارج المعرفة، وأتجاوز البحث الفلسفي المعقد، وأكتفي بهذا المقدار من بيان الخصوصيات الرئيسية للتجدد.

النقطة الأخرى، أنّ عقلانية النظام السياسي في أي مجتمع بشري في العالم المعاصر تمثّل معلماً من معالم التجدد، فالتجدد في العالم المعاصر يملك أبعاداً وأقساماً مختلفة تمتد إلى أبعاد حياة

---

١ ـ محاضرة أُلقيت في مركز نياوران الثقافي ـ طهران عام ١٩٩٨.

الإنسان المختلفة، والقسم المهم من التجدد يتمثّل في عقلانية النظام السياسي، والنظم السياسية في الماضي لم تكن عقلانية بل انتقلت من الأقوام السابقة بآلية الميراث، وظهور تلك النظم يرتبط بعلل وعوامل مختلفة، ولكن في عصر الحداثة طرحت هذه المسألة، وهي ماذا ينبغي فعله ليكون النظام السياسي في المجتمع مبنياً على العقلانية المقبولة والقابلة للدفاع بآليات الاستدلال؟ وسأبحث هنا موضوع علاقة الدين بالحداثة في ايران الحالية واستعرض هذا النموذج لمعنى التجدد والحداثة في هذه المقالة، فأهم سجال في ايران المعاصرة بين الدين والحداثة يرتبط بالنظام السياسي في المجتمع الإيراني.

إنّ تدوين الدستور كإطار أساسي للحياة السياسية، وادلاء الشعب الإيراني برأيه لصالح هذا الدستور والتزام الجميع بمقتضيات هذا الدستور تعتبر مسألة جديدة في العصر الحاضر، والالتفات إلى الحقوق الأساسية لأفراد المجتمع في الدستور من قبيل، حرية الفكر و

التعبير، حرية إقامة التجمعات والأحزاب، وأنّ الحقيقة النهائية في المجال السياسي لا تنحصر بفئة معينة أو شخص خاص، وكلّ سلوك سياسي وقانوني قابل للنقد وما إلى ذلك، فتح الطريق لمقررات مستقبلية في المسائل السياسية.

إنّ مبدأ التسامح والمداراة، وأنّ هوية الحكومة والسلطة تختلف عن هوية الأشخاص، كذلك استعراض الحقوق الأساسية ـ الاجتماعية، مضافاً إلى الحقوق الأساسية السياسية واستفادة أفراد المجتمع من الحقوق بما يمنحهم الحد الأدنى من الوسائل المادية للحياة والمعيشة، ومواضيع ومسائل أخرى من هذا القبيل التي وردت في دساتير البلدان ذات المنهج الديمقراطي، تعتبر من الزامات النظام السياسي الحديث، وجميع هذه المسائل، التي تعتبر مقبولة في مرحلة التجدد والحداثة وجدت لها مكاناً في الدستور الايراني، إنّ هذه المفاهيم والموضوعات كانت نتيجة خروج المجتمع الايراني من أجواء البنية الاجتماعية والوضع الطبيعي الذي كان سائداً في

الماضي وغير قابل للتغيير، والأساس لجميع هذه المباديء والمفاهيم عبارة عن أنّ الأصل المهم والعقلاني في النظام السياسي هو تأمين العدالة كغاية قصوى لهذا النظام، العدالة بوصفها مبدأ فلسفياً وأخلاقياً، والعدالة بوصفها أساس الحياة السياسية والاجتماعية، وينبغي على أساسها وضع الأُطر اللازمة لانتفاع أفراد البشر من حقوقهم الأساسية الإنسانية، والعدالة فقط هي التي ترسم حدود الحريات السياسية والاجتماعية.

وبعد حدوث سجالات الكثيرة بين الليبرالية والاشتراكية في القرن العشرين وإنكشاف نقاط الضعف والقصور لكلّ واحد من هذين المنهجين، وصل المفكرون إلى هذه النتيجة، وهي الجمع بين نقاط القوّة في الليبرالية والاشتراكية واجتناب نقاط الضعف في كل منهما، وهذه الحقيقة تجلت في لائحة «حقوق الإنسان» التي تشمل الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية وحقوق المواطنة، ومراعاة حقوق الإنسان في العصور المتأخرة تعتبر حصيلة لدينامية

وحيوية الأفكار والنظريات السياسية المختلفة، التي اعتبرها المفكرون وعلماء الأخلاق بوصفها فلسفة سياسية أكثر مقبولية في مجال تحقيق العدالة، هذه أمثلة ذكرتها ليتبيّن أنّ أحد الأقسام المهمة لمقولة التجدد والحداثة في حياة الإنسان المعاصر هو ما يرتبط بالنظام السياسي في المجتمع الذي يقوم على العدالة المنبعثة من العقلانية.

الموضوع الآخر هو: ما هي أبعاد هذه المسألة في ايران؟ الحقيقة أننا نرى أن قسماً كبيراً ومقبولاً من هذه الموضوعات والمفاهيم الجديدة دخلت في دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، وبالتالي نشاهد تلفيقاً في هذا الدستور، وهنا أروم بيان معالم هذا التلفيق وما يترتب عليه من مسائل، ففي الدستور أو القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية توجد فصول من قبيل «حقوق الشعب» و«حق سيادة الشعب» والقوى الناشئة منه، وثمة مواد وأصول عدّة ناظرة إلى تفكيك السلطات الثلاثة والتي تهدف في فلسفتها

ضبط السلطات السياسية، وقد وردت مواد صريحة في القانون الأساسي لايران تتحدّث عن حرية النشريات والمطبوعات، حرية الأحزاب، حرية التجمعات، حرية البيان والتعبير و...

المهم هو أنّ القانون الأساسي بهذه المفاهيم والموضوعات حصل على دعم ديني ونال تأييد علماء الدين، وهذه النقطة بلحاظ علم المعرفة الديني وفي مجال السجال بين الحداثة والدين في غاية الأهمية، فعندما نرى تقبل ديني لهذا القانون الأساسي فإنّ ذلك يعتبر حادثة جديدة في تاريخ الفكر الديني، وأنّ الناس واجهوا مفهوماً جديداً دخل في بنية القانون الأساسي، وهكذا حقوق الشعب وحق سيادة الشعب التي لم ترد في نصوص الكتاب والسنّة، وتصور أنّ جذور هذه المفاهيم موجودة في النصوص الدينية الإسلامية غير صحيح، فجذور هذه المفاهيم غير موجودة في النصوص الدينية الإسلامية، لأنّ هذه الأمور تمثّل مفاهيم وموضوعات جديدة ظهرت في حياة المجتمعات البشرية

في العصور المتأخرة، وبسبب عدم وجود شكل معين من النظام السياسي في نصوص الكتاب والسنّة والمنابع الدينية للمسلمين وبشكل دائم، فتح الطريق للمسلمين ليستوردوا هذه المفاهيم والموضوعات وينتفعوا منها في حياتهم السياسية والاجتماعية، ولا يوجد مانع من ذلك، فقد ورد الأمر بالعدالة بوصفها أصلاً أخلاقياً في النصوص الدينية للمسلمين، ولكن تعريف العدالة أمر موكول للمسلمين أنفسهم، ونقرأ في آيات القرآن الأمر بإقامة العدل والقسط، ولكن التعريف الفلسفي والعقلاني للعدالة لم يرد في القرآن، ومن هذه الجهة فإنّ المسلمين في كل عصر مجازون في تعريف العدالة بأنفسهم، وبذلك انفتح أمامهم الطريق لإثراء الفكر الديني من خلال الاقتباس والانفتاح على الآخر في رحاب المعرفة.

في عصر النهضة الدستورية «المشروطة» ظهرت بعض هذه التحوّلات أيضاً، من خلال إيجاد تلفيق بين مقتضيات التجدد في البنية السياسية والاجتماعية من جهة،

والفكر الديني السائد في ذلك العصر من جهة أخرى، وفي هذا الخصوص كانت هناك تيارات مخالفة أيضاً، وكتاب «تنبيه الأُمّة» للشيخ النائيني ظهر من موقع الاستجابة لهذا السجال الفكري وفتح باباً للدخول في معترك التجدد والحداثة، وفي الحقيقة كان النائيني يريد فتح الباب لوضع المفاهيم السياسية والاجتماعية الجديدة في إطار الفكر الديني، وبعكس ذلك كان موقف فضل الله النوري الذي كان يؤكد على عدم فتح الطريق بأي وجه لدخول هذه المفاهيم الجديدة وسعى لايصاد جميع الأبواب أمام الحداثة، وقد سمعتم بمثل هذا السجال في ذلك الزمان، لم يكن هناك طريق لحل هذه المشكلة بحيث يكون مورد تأييد الشعب من جهة، ومورد تأييد مراجع التقليد من جهة أخرى، وبالتالي يكتسب الرسمية والمشروعية.

ولكن هذه الظاهرة الميمونة حدثت في الجمهورية الإسلامية وذلك بالمصادقة على القانون الإساسي أو الدستور، وطبعاً فهذا الدستور لم يقع تماماً تحت تأثير الأفكار

السياسية للحداثة، ومن هذه الجهة لم يحدث تفكيك كامل في هذا الدستور بين المؤسسات الدينية والمؤسسات الحكومية، ولم يكن الدين في هذا الدستور ناظراً إلى المساحة الفردية في واقع الحياة، بل تدخل في المجال الاجتماعي أيضاً وتمّ اعطاء مقام القيادة السياسية لزعيم ديني بوصفه حارساً لمبادىء الدين الإسلامي، فالدستور الإيراني لم يقع تحت تأثير التجدد والحداثة بشكل كامل، ولكن مواده تستمد مقوماتها من أفكار الحداثة، وسبق أن قلنا بأنّ النصوص الدينية لا تتضمن عبارات من قبيل: الشعب، وحق سيادة الشعب، حقوق الشعب، حرية الأحزاب وحرية التجمعات، وأساساً فالبنية السياسية في عصر النبي وعصر الخلافة كانت بشكل آخر، تختلف عن البنى والأصول السياسية والاجتماعية الجديدة، ومن هذه الجهة أقول إنّ السجال وقع في هذه الدائرة، وتقرر حلّ هذه المسألة على مستوى التلفيق، فما حدث فيما يرتبط بالدستور ليس فقط دخول الأصول والمفاهيم

الموضوعات الجديدة، بل أكثر من ذلك بكثير، ونفس أنّ الشعب أدلى برأيه للدستور بوصفه عملاً دينياً يعدّ حادثة مهمّة جدّاً وقعت ضمن هذا السجال والتلفيق.

وفي الحقيقة أنّ تصويت الناس للدستور، الذي يتضمن رأي الناس ويصطبغ بصبغة دينية، يعدّ منعطفاً كبيراً وتغييراً مهماً في بنية مجتمعنا، وطبعاً فإنّ جذور هذا التغيير كانت موجودة في الشعارات التي أطلقها الناس قبل انتصار الثورة، ويمثّل شعار «استقلال، حرية، جمهورية إسلامية» من أهم تلك الشعارات، وهذه الشعارات نابعة من قلب المجتمع، ومعلوم أنّ المراد من الحرية هي الحريات السياسية والاجتماعية، وشعار الاستقلال أيضاً ينحو هذا المنحى، فشعار الاستقلال يتضمن المصالح الوطنية للشعب ويعدّ من منتوجات الحداثة، ويرتبط بالسياسة الدولية وكيفية ارتباط المجتمع الإيراني مع سائر المجتمعات البشرية الأخرى، وهذا بحدّ ذاته مفهوم جديد، وعلى أية حال هذه

حقيقة وقعت في هذا العصر، وجاء الناس وأدلوا برأيهم لصالح الدستور بكامل إرادتهم وحريتهم.

ولكن على أساس التحوّلات التي حدثت بعد انتصار الثورة الإسلامية، فقد طرحت نظريتان في هذا الوقت وكل واحدة منهما تريد تعيين العلاقة بين الدين والحداثة في النظام السياسي الإيراني بشكل متفاوت عن الأخرى، فأحدهما تقول: إنّ الحرية السياسية ـ الاجتماعية الواردة في الدستور ليست ناظرة إلى الحرية السياسية ـ الاجتماعية الواردة في الدساتير المعاصرة التي تقوم على مبنى حقوق الإنسان، وهكذا بالنسبة لحق سيادة الشعب وحقوق الشعب، فليس لها ذات المعنى والمفهوم السائد في العالم المعاصر، ويقول أنصار هذا الفكر: إنّ الإسلام نفسه يملك نظاماً سياسياً واقتصادياً وحقوقياً ثابتاً وخالداً ويجب على المسلمين في كل عصر أن يعيشوا في إطار هذه النظم، والنظام السياسي في الإسلام هو ما كان موجوداً في عصر النبي

الأكرم وهو نظام ثابت وشامل لكل العصور والأزمنة، ويجب على المسلمين أن يعيشوا في ظلّه أو فيما يشبهه من النظام السياسي، وفي هذا النظام السياسي لا توجد شعارات وكلمات من قبيل الحرية السياسية والاجتماعية، حقوق الإنسان، والعدالة بمعناها الفلسفي في عصر الحداثة، لأنّ مثل هذه المفاهيم لم تكن موجودة بهذه الصيغة في ذلك الزمان، ولذلك لا ينبغي فهم أصول وعبارات الدستور الإيراني بهذه الصورة.

ويقول منظرو هذا الفكر: صحيح أنّ دستور المسلمين يجب أن يرسم النظام السياسي ـ الاجتماعي بشكل عادل في مضامينه ومواده، ولكن تعريف العدالة وماهيتها ليست مسألة فلسفية وعقلائية، بل تعريف العدالة هي مسألة استنباطية من الكتاب والسنّة، وبعبارة أخرى أنّ النظام السياسي العادل هو ما كان موجوداً في عصر النبي الأكرم، وبما أنّ ذلك النظام السياسي كان موجوداً في عصر الرسالة، إذاً فهو نظام عادل حتماً، ويبقى عادلاً

إلى الأبد، ومهمّة النبي ورسالته إيجاد نظام سياسي عادل ودائم للبشرية ويجب على الناس أن يعيشوا بما يتناسب ومقتضيات هذه النظام العادل.

يقول الشيخ مطهري في كتابه «مباني الاقتصاد الإسلامي» «والذي يمثل مذكرات الشيخ مطهري والتي جمعت بعد رحيله وطبعت»: يمكن التفكير بنمطين: أحدهما أننا يجب في الوهلة الأولى بوصفنا عقلاء تعريف العدالة، ومن خلال التأمل العقلاني في مجال العدالة نصل إلى نتيجة، ثم نرى بعد ذلك ما هي الأحكام الواردة في الفقه التي تتناسب وتنسجم مع هذه العادلة وأيها لا ينسجم معها، فنقبل الأحكام التي تتفق مع العدالة، ونطرح ما يتنافى معها، ونقول بما أنّها لا تنسجم مع العدالة إذاً فالله تعالى لا يريدها منّا، والفكر الآخر يقرر أنّه أساساً لا ينبغي إيجاد تعريف عقلاني للعدالة بل نقول إنّ جميع ما ورد في الفتاوى الفقهيّة يمثّل العدالة، أي أنّ تعريف العدالة يكون متأخراً عن الأحكام الفقهية، والشيخ

مطهري طرح هذين النوعين من الفكر وأبرز ميله لتأييد الفكر الأوّل.

وعلى أية حال فإنّ الرؤية المحافظة لا تقبل بإيجاد تغيير وتحوّل في فكر الإنسان وفي البنية السياسية والاجتماعية، ولا تهتم للعلوم الاجتماعية والإنسانية وتاريخ وفلسفة السياسة، فهذه العلوم لا تعتبر من مصادر المعرفة البشرية لدى هؤلاء، فثمة نوع من التفكير الانتزاعي الفلسفي حاكم على أصحاب هذا الفكر، والإنسان الذي يتحدّث عنه أصحاب هذا الفكر هو إنسان فلسفي معلق في الفضاء لا الإنسان الموجود في دائرة المجتمع والتاريخ، وهنا تكمن مشكلتهم...

إنّ مسائل الفلسفة السياسية ترتبط بالإنسان الذي يعيش داخل المجتمع والتاريخ، أمّا الإنسان المفروض في الفكر المخالف للتجدد فهو إنسان لا يعيش في إطار المجتمع والتاريخ، وهذه الجماعة لا تقرأ التاريخ والمجتمع ولا تعتبر المعرفة الحاصلة من علم الاجتماع والتاريخ وأمثال ذلك أنّها معرفة أصيلة،

وهذه مشكلة تقع في إطار علم المعرفة، والحرية السياسية والاجتماعية، وحقوق الشعب، وحق سيادة الشعب في ظلّ هذا التفكير لا تتمتع بمعانيها الموجودة في الحداثة، وأصحاب هذا الفكر يقولون بالنسبة للسياسات الكلية في بلدنا: إنّ هذه السياسات في نهاية المطاف يجب استخلاصها من النصوص الدينية الإسلامية، مثلاً رغم أنّ التنمية الاقتصادية تعتبر ظاهرة جديدة ووليدة عصر الحداثة ولم يكن لها وجود في السابق، فأصحاب هذا الفكر المحافظ يقولون بوجود نصوص في الكتاب والسنّة تتحدّث عن التنمية الاقتصادية، هؤلاء يفكرون بهذه الطريقة وأنّ جميع السياسات الكلية التي يوافق عليها المسلمون في هذا العصر تمتد بجذورها وبشكل كلي إلى الكتاب والسنّة.

وفي المسيحية وسائر الأديان الأخرى يقوم مفسّرو النصوص الدينية عندما يواجهون تحوّلات في واقع الحياة الاجتماعية لأتباع هذا الدين، بالسعي للعثور على جذر هذه التحوّلات الجديدة في النصوص الدينية،

ولكن بلحاظ المنهج لم يكن منهجاً موفقاً وبالتالي أثار اعتراضات كثيرة عليه، قالوا إنّ هذه الرؤية وهي أنّ كل تحوّل يقع في دائرة حياة البشر ينبغي البحث عن جذوره وأصوله في النصوص الدينية، يعدّ نوعاً من فرض أمور معينة على عاتق النصوص الدينية بما لا تتحمله تلك النصوص وخارجة عن مهمّتها، وهذا التحميل على النصوص الدينية من شأنه إبعاد هذه النصوص عن غايتها وهدفها في تبليغ الرسالة الإلهيّة للناس، ولكن ما وقع في مقام العمل في بلدنا يمثّل شيئاً آخر، فعندما تمّ تنظيم السياسات الكلية في الاقتصاد والثقافة والعلاقات الدولية و... عرضت على بعض علماء الدين لينظروا فيها من موقع عدم مخالفتها للأحكام الإسلامية، إذاً في مجال التنظير قالوا إنّ هذه المفاهيم نابعة من النصوص الإسلامية ويكفي في الالتزام والعمل بها أنّها لا تتقاطع مع المسلمات الإسلامية.

الطائفة الثانية من المفكرين في بلدنا طرحوا نظرية أخرى وقالوا: صحيح أنّه ورد

الأمر بإقامة العدل في الكتاب السنّة ولكن تعيين معنى العدالة، وخاصة فيما يتصل بالنظام السياسي والاقتصادي، وضع على عاتق الناس أنفسهم، فالمسلمون يجب عليهم من خلال البحوث الفلسفية والعقلانية أن يصلوا إلى تعريف العدالة، وبالتالي يختاورا من بين البحوث والنظريات والتعاريف المختلفة أحدها ويقيموا النظام السياسي والاجتماعي على أساسه، إنّ أصحاب هذه النظرية، يرون في فلسفتهم السياسية بأن الناس يملكون قيماً وممارسات أخلاقية وبالتالي فهم يقبلون بذلك المعنى للعدالة المختزن في البحوث الفلسفية العقلانية، والعدالة في نظر هؤلاء عبارة عن ضمان الحقوق الأساسية السياسية ـ الاجتماعية لأفراد المجتمعات المعاصرة، ويقولون: إنّ عدالة النظام السياسي مفهوم جديد لم يكن في عصر نبي الإسلام، إنّ تفكير البشر يختلف ويتغير على امتداد العصور، وهذا الفكر لم يكن مطروحاً في صدر الإسلام، وكان نمط التفكير السياسي يقوم على أساس الاطاعة والبيعة،

والاطاعة والبيعة تقومان أساساً على مبنى نظري، وكانت قيادة النبي الأكرم قيادة كرازماتية والأوضاع الاجتماعية والسياسية مختلفة تماماً، فلا يوجد شخص في ذلك الوقت يسأل مثل هذه الأسئلة المعاصرة، ولم يكن هناك معنى للدستور، ولم تكن هذه المسألة مطروحة وهي أنّ النظام السياسي يجب أن يقوم على أساس العدالة لنتساءل بالتالي عن تعريف العدالة ومعناها، فكانت العدالة في ذلك الزمان فيما يتصل بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم أو بين الراعي والرعية تعني أنّ الحاكم يتعامل مع الرعية بعدالة فيما يتصل باستخدام سلطته وقدرته، وهذه العدالة تختلف كلياً عن العدالة المطروحة في الفلسفات السياسية الجديدة.

في الحداثة تبحث هذه المسألة وهي: كيف يتمّ إقامة النظام السياسي بحيث يكون عادلاً؟ فهنا العدالة صفة للنظام السياسي، وما هو موجود في دستور الجمهورية الإسلامية هو هذا المعنى، ومن هذه الجهة دخلت المفاهيم الجديدة

كمفهوم الشعب، حقوق الشعب، حق سيادة الشعب، الحرية والأحزاب و...، وعلى هذا الأساس فهؤلاء المفكّرون يفهمون من الحرية السياسية ـ الاجتماعية، حقوق الشعب، حرية الأحزاب، حق سيادة الشعب و... الواردة في الدستور معناها الجديد ويقولون: إنّ جميع القوانين والفتاوى الفقهية فيما يتصل بالروابط الاجتماعية يجب أن تقاس بأصل العدالة، وما لا ينسجم مع مبدأ العدالة يجب أن يتغير لصالح العدالة، فالسياسات الكلية للبلد يجب أيضاً أن تدور حول محور العدالة وتقوم على أساسها.

الملحوظة التي ينبغي الالتفات إليها أنّ الاتجاه الأوّل يواجه مشاكل بقدر ما يواجهها الاتجاه الثاني، وهذه المشكلات تتصل في الغالب بالجانب المعرفي، والاتجاه الثاني يجب أن يجيب عن هذا السؤال، وهو: كيف يمكن أن تكون العدالة أساساً لأحكام الله؟

إنّ المتضلعين في العلوم الفلسفية يعلمون جيداً أنّهم يواجهون هذا السؤال

دوماً: ما معنى الأخلاق الدينية باللحاظ الفلسفي؟ فعندنا نقول إنّ القرآن الكريم يأمر بالعدالة ويجب تأسيس نظام سياسي في المجتمع على أساس العدالة، فهنا يثار هذا السؤال: ما هو معنى انتساب القيم الأخلاقية لله تعالى؟ فلحدّ الآن لم يتبيّن في مجتمعنا ما هو الفرق بين الأخلاق الدينية والأخلاق غير الدينية؟ وأصحاب النظرية الثانية، وإن سعوا من خلال انتساب الأمر بالعدالة إلى النصوص الإسلامية، للابتعاد عن العلمانية في مجال الأخلاق والحقوق والسياسة، ولكنهم واجهوا مشكلة فلسفية أخرى، وذلك أنّ هذا التلفيق الذي يطرحونه في هذا المورد لم تتحدد ولم تتضح أبعاده الفلسفية بشكل كامل، فغير المتدينين يقولون بما أنّ الأخلاق الدينية غير ممكنة، ليس فقط في مجال تعريف العدالة بل باتخاذ العدالة بوصفها قيمة أيضاً فيجب أن تكون غير دينية، والمبادىء الأخلاقية للإنسان يجب التعرّف عليها وتنظيمها بواسطة الإنسان

نفسه، وفي هذه الصورة تتحقق العلمانية في واقع الحياة السياسية والاجتماعية.

أمّا أصحاب النظرية الأولى، فعلى فرض قبول مبانيهم، فهم يواجهون مشكلة في دائرة المنهج، فهؤلاء لم يعينوا الضابطة والمعيار اللازم لتعيين حدود السياسة الإسلامية وتمييزها عن غير الإسلامية، وهذه هي المشكلة، فالفقهاء القدماء كانوا يفتون للناس فيما يتصل بمسائلهم الشخصية والفردية، ولكن إذا تقرر أن يكون البحث في السياسات الكلية للمجتمع فعلى الفقيه أن يقول ما هي السياسات الموافقة للإسلام وغير الموافقة له، وما هو الملاك والمعيار الذي نميز به هذه الموارد؟

وقد ظهرت هذه المشكلة بين الكاثوليك والبروتستانت فيما يتعلق بالمسائل السياسية، وطبعاً هؤلاء قبلوا بالحداثة ومن هذا الطريق أوجدوا تلفيقاً بين المسائل الجديدة للإنسان والبحوث اللاهوتية لهم، مثلاً نرى أنّ حزباً كالحزب الديمقراطي المسيحي في ألمانيا يتخذ

موفقاً معيناً بالنسبة لبعض سياسات الحكومة ويقول إنّ هذه السياسة لا تنسجم مع المسيحية «خلافاً لما يقع في بلدنا من تصور البعض أنّ الدين في البلدان الغربية منفصل تماماً عن السياسة بحيث إنّ المؤسسات الدينية لا تتحدّث من موقع الدين في المسائل السياسية، وهذا الفصل يتجلى أكثر في سلوك المسؤولين وأصحاب الشأن السياسي ورجال الدين ومؤسساتهم» وهنا يطرح هذا السؤال أيضاً، وهو بأي منهج يستطيع البابا الحكم في هذه المسألة، وهي أنّ السياسة الفلانية تخالف المسيحية أم توافقها؟ في بعض الموارد المسألة واضحة جدّاً، مثلاً إذا أردنا سن قانون لإسقاط الجنين أو الاجهاض، فالبابا يعلن بصراحة أنّ هذا القانون يخالف المسيحية، ولكن أحياناً تكون مسائل إلى درجة من التعقيد والغموض بحيث إنّ أصحاب الشأن الديني إذا أرادوا اتخاذ موقف معين منها فإنّهم يتعرضون لسؤال: هل يجب عليكم بيان موقفكم من هذه المسألة، وعلى أي معيار وبأي منهج تتخذون هذا

الموقف؟ ومن هذه الجهة فالفكر الأوّل يواجه مطبات كثيرة أمامه.

النقطة الأخرى، أننا أمام مأزق واقعي في هذا الشأن، فلو أنّ أصحاب النظرية الأولى بقوا على تفردهم بالساحة، فإنّ هذه المأزق لا يكون عميقاً وشديداً، ولكن هؤلاء فقدوا مركزهم السابق في الذهنية العامة، واليوم يواجه مجتمعنا نظرية في مقابل نظرية أخرى، وهو مطلع على كلا هاتين النظريتين، فلا توجد نظرية مطلقة في تلك الجهة ولا يمكن القول بأنّ فئة معينة تملك الجدارة لفهم الكتاب والسنة وأنّ تفسيراً واحداً فقط للكتاب والسنة هو الصحيح والتفاسير والآراء الأخرى باطلة وغير صحيحة.

الآن لا يمكن الحديث بإضافة كلمة «فقط»، وهذه المسألة في غاية الأهميّة ولم تكن مطروحة قبل انتصار الثورة الإسلامية، حيث كانت ثمة نظرية مطلقة موجودة في الوسط الثقافي الديني والآن لا توجد في الدراسات الدينية نظرية مطلقة، وهذا الموضوع مهم جدّاً، وثمة عوامل لظهور

واتساع هذه الرؤية، وأحد هذه العوامل شيوع الدراسات الهرمنيوطيقية في العقدين الأخيرين، فماذا يعني فهم وتفسير النصوص؟ وكيف يمكن فهم نص معين، سواء كان نصاً دينياً أم غير ديني؟ وبسبب البحوث والدراسات التي شاعت تقريباً في الوعي العام لجيل الشباب في الحوزة والجامعة فيما يتصل بهذا الموضوع وهو وجود الأحكام المسبقة والمفروضات الذهنية في مقام فهم وتفسير النصوص وكل شخص يتحرك على مستوى تفسير النص من زاوية معينة، وبما أنّ هذا الموضوع دخل في أذهان الشباب في الحوزة والجامعة فإنّ هؤلاء الشباب يرفضون التمسك بنظرية مطلقة ولا يمكن إلزام المخاطبين والمستمعين بنظرية مطلقة واحدة في هذا الشأن.

والعامل الثاني يتلخص في التحوّلات والمستجدات التي حدثت في مجتمعنا في الواقع الخارجي، وأُشير هنا إلى واحد منها، فالتحوّلات والمتغيرات في مجتمعنا تشير بوضوح إلى أنّ السياسات الكلية

التي يعمل بها هي السياسات التي خطط لها المسؤولون وأصحاب القرار بآلية عقلانية، واتفق أنّها كانت صحيحة في بعض الموارد وخاطئة في موارد أخرى، فما تجلى بشكل موضوعي في دائرة الحكومة والسلطة هي السياسات العقلانية لا السياسات المستنبطة من الكتاب والسنّة، ومن هذه الطريق برز تحوّل في الوعي الجمعي، وآمل أن تسمح لنا هذه التحوّلات السياسية بالتحرك على مستوى تقوية هذا السجال الفكري غير القابل للاجتناب.

يجب علينا في هذا العصر أن نتحرك على مستوى إيجاد النسبة والرابطة بين مقتضيات الحياة المعاصرة وبين الرؤية الكلية الدينية؟ وهذا سؤال جوهري نواجهه في هذا المقطع من تاريخنا، وأعتقد أنّ الرؤية الدينية للعالم والحياة لمجتمعنا الإيراني يجب أن تنسجم مع مقتضيات العصر الجديد لنستطيع أن نتوفر على رؤية جديدة للحياة والإنسان، بشرط أن يفسح أصحاب الشأن السياسي والمسؤولون في الحكومة المجال لهذه

الحركة والسجال الثقافي والفكري في فضاء المجتمع للانطلاق نحو الحياة والتقدم في ركب الحضارة.

القسم الثالث

قراءة بشريّة للدين

(١)

جمالية الخطاب الإلهي وفتح أُفق الإنسان[١]

يختص القسم الأوّل من هذا البحث بالإجابة عن السؤال التالي: أي كلام وبأي دليل وبأية خصوصيات يمكن تسميته بأنّه كلام إلهي؟ والقسم الثاني يتحدّث عن هذه المسألة وهي: ما هو منشأ الجمالية في الخطاب الإلهي، ولماذا كان الخطاب الإلهي جميلاً؟

وبالنسبة لسؤال: ما هو المقصود من الخطاب الإلهي؟ إنّ الخطاب الإلهي في نظر الكثير من القدماء هو الخطاب الذي يوجده الباري تعالى، هؤلاء في الحقيقة يقسمون الكلام إلى قسمين: كلام الإنسان وكلام الله، وكلام الإنسان ينوجد بواسطة

---

١ ــ محاضرة أُلقيت في مركز نياوران الثقافي ــ طهران عام ١٩٨٨.

الإنسان، وكلام الله ينوجد بواسطة الله تعالى، وعندما يسألون عن خصوصيات كلام الله فإنّهم يقولون: إنّ خصوصية كلام الله تكمن في النمط غير العادي وغير الطبيعي لهذا الكلام ويقع خارج إطار القوانين الحاكمة على هذا العالم، مثلاً يقول المتكلّمون من المعتزلة إنّ كلام الله هو الكلام الذي يسمعه النبي بواسطة إرادة الله بشكل مباشر[١]، ويرتكز كلامهم في بيان هذه الحقيقة على أساس أنّ الله تعالى أوجد أصوات منظمة بشكل يسمعها النبي، مثلاً عندما يريد نبي الإسلام أن يتحدّث عن شيء فإنّه يوجد بنفسه الكلمات التي تعبّر عن ذلك الشيء، ولكن الآيات القرآنية أو كلام الله هو الكلام الذي يرد في جهاز السمع للنبي بدون إرادة وتمهيد منه، وفي هذا الرؤية فإنّ النبي نفسه بمثابة قناة لعبور الصوت الإلهي أو بمثابة جهاز ميكرفون لتبليغ الخطاب الإلهي للناس، فالله تعالى يخلق أصواتاً منظمة وبصورة غير طبيعية ويستلمها جهاز

---

١ ـ القاضي عبدالجبار، المغني، السابع، خلق القرآن، طبع القاهرة، ٢٠٠١، ص ٦.

السمع للنبي ثم يبلغها للناس، أي يستلم النبي الآيات ويتلوها على الآخرين، والآن يثار هذا السؤال: هل أنّ كلام الله بهذا المعنى مقبول، وهل يمكن القول بأنّ كلام الله يصدر من النبي بهذه الآلية؟

إنّ التصور المذكور أعلاه عن كلام الله يتضمن إشكالات عدّة، أحدها أننا لو افترضنا أنّ النبي الذي يسمع كلام الله يستطيع بتجربته النبوية الشخصية الوصول إلى هذه المسألة وهي أنّه يسمع بأُذنه كلام الله، فكيف يعلم الآخرون بهذه الحقيقة وهي أنّما يسمعه النبي ويقوله لهم هو كلام الله؟ إنّ الكلام الذي نسمعه من مدعي النبوة هو حادثة من الحوادث في هذا العالم، فهو يقول إنني لم أنطق بهذا الكلام من نفسي بل تلقيته من قِبل الله، ونحن نستطيع قبول هذه القضية، وهو أنّه لم ينطق بهذا الكلام من نفسه بسبب وجود قراءة معينة عن هذه الواقعة، ولكن يحتمل وجود أسباب وعلل مجهولة ساهمت في وصول هذا الكلام لأذن مدعي النبوة وجعلته يعتقد بأنّ هذا الكلام هو كلام الله، ومع

وجود مثل هذا الاحتمال لا يمكن التوصل إلى قضية أنّ هذا الكلام هو كلام مخلوق لله بشكل مباشر[١].

وربّما تقولون: عندما يعتقد النبي بهذه الحقيقة وأنّ هذه الحقيقة بيّنها للناس وهو معصوم ولا يكذب على الناس، إذاً فالكلام هو كلام الله حتماً، ولكن هذا البيان ناقص، لأنّ كون النبي نبيّاً يعود إلى أنّه يسمع كلام الله ويبلغه للناس، إذاً فلا يمكن القول بأنّ هذا الكلام من هذه الجهة هو كلام الله بسبب أنّ هذا الشخص يقول إنّ هذا الكلام كلام الله، أي أنّ هذه القضية تستلزم الدور الباطل، فلا يمكن القول إننا نعتبر هذا الشخص نبيّاً لأنّه يسمع كلام الله ويبلغه لنا، ثم عندما نسأل من بأي دليل تقول إنّ ما سمعته هو كلام الله، نقول إنّ هذا الشخص بما أنّه نبي فهو يسمع كلام الله.

وثمّة إشكال آخر يرد على هذه النظرية، وهي أنّ جميع الحوادث التي تظهر لنا بشكل حادثة معينة في الواقع الموضوعي

---

١ ـ أنظر: فصل «الايمان والنبوة» من كتاب «الايمان والحرية» للمؤلف ـ ترجمة أحمد القبانچي.

ونفهمها وندركها فإنّها تستند إلى الله تعالى، بشكل من الأشكال، وتقسيم الحوادث إلى قسمين والقول بأنّ هذه الحادثة صدرت من الله بشكل مباشر، وهناك قسم آخر من الحوادث صادرة من الله بشكل غير مباشر، يواجه إشكالات عدّة من جهة فلسفية، وهذا التصور لا ينسجم مع المبدأ والمطلق الكامل للذات المقدسة في رؤية الأشخاص المؤمنين الذين ينسبون جميع الحوادث بشكل مساو إلى الله تعالى، إذاً فنحن ملزمون بأن نتصور الكلام الإلهي بشكل آخر، وهنا أطرح هذا النمط من الفهم والتصور لكلام الله، وهو أنّ كلام الله هو الكلام الذي يلفت نظر الإنسان إلى الله بحيث يقع الإنسان فيه مخاطباً للباري تعالى، ويجعلنا مخاطبين له، هنا أوضح هذه المسألة بشيء من التفصيل:

إنّ كلّ إنسان يملك أُفقاً باطنياً معيناً، كما يملك أُفقاً خارجياً أيضاً[1]، وهو ما

---

١ ـ يطرح فلاسفة الهرمنيوطيقا بحوث دقيقة في مجال دور الأفق الباطني للإنسان في فهم النصوص، ومن ذلك ما ورد في الكتاب:

Grundfragen der Hermeneutik. Emerich. Corteh. S. 55 - 118, Verlag Herder, 1969.

نبحثه عندما نتطلع للسماء بوصفها البعد النهائي لرؤيتنا، الأُفق الباطني للإنسان يرتبط بالفضاء الباطني والعالم الداخلي الذي يعيشه الإنسان في نفسه، وكلام الله هو الكلام الذي يشق أُفق هذا العالم الباطني ويعمل على توسعته ويوصله إلى مديات أعمق وأوسع، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الكلام إنّما يعتبر كلاماً إلهياً على أساس الأثر الذي يتركه في نفس السامع(١)، فلو ترتب أثر على هذا الكلام في نفس السامع ولفت نظره إلى الله ووسع من أُفق عالمه الباطني، فهو كلام الله، سواءً سمع هذا الكلام من لسان النبي أو من لسان شخص آخر، فليس المهم من أي شخص سمع هذا الكلام، وليس المهم في عدد الوسائط التي أوصلته إلى سماع هذا الكلام، ففي ثنايا تراث الأديان الوحيانية فإنّ الأنبياء يمثّلون بداية تأسيس الخطاب الإلهي، وهم الذين سمعوا الخطاب الإلهي أولاً ثم

١ ـ أُنظر: فصل «المعاني المختلفة للكلام الوحياني عندالمتألهين المسلمين» من كتاب «هرمنيوطيق القرآن والسنّة» ترجمة أحمد القبانچي.

أبلغوه إلى الآخرين، فالكلام الذي سمعه نبي الإسلام وأدى إلى انفتاح أُفقه الباطني لسماع هذا الكلام هو الوحي، فالوحي عبارة عن الإشارة الإلهيّة للنبي، فبهذه الإشارة الإلهيّة انفتح أُفق النبي، وتبدل أُفقه الباطني العادي إلى أُفق وحياني ونبوي، ومسلّماً كان هذا الكلام للنبي هو كلام الله، ولكن ما هو موقعه بالنسبة للآخرين؟ هذا الكلام إنّما يكون كلام الله بالنسبة للآخرين فيما إذا تسبب في فتح أُفق باطنهم وأثر في نفوسهم، وإذا لم يكن له أثر في فتح أُفقهم، فإنّ هذه الكلمات والأصوات المنظمة حتى لو كانت فصيحة وبليغة وجميلة، فهي ليست كلام الله، بل كلام مثل سائر كلام الآخرين، وكلام جميل مثل سائر الكلمات الجميلة، إذاً نقول إنّ كلام الله هو الكلام الذي يترك أثراً في نفس الإنسان.

متى يمكن تسمية الكلام بالخطاب الإلهي؟

والآن يمكن أن يطرح هذا السؤال: لماذا نطلق عليه كلام الله؟ ربّما يشير الكلام إلى

الله تعالى ويدعو الإنسان إلى الله ويفتح أُفقه الباطني، ولكن كيف نستطيع أن نسمي هذا الكلام كلام الله، وننسبه إلى الله؟ إنّ السر في هذه القضية هو أنّ الأشخاص الذين يتلقون الخطاب الإلهي وينفتح أُفقهم الباطني على الله تعالى، فإنّهم يعيشون تجربة التأثير الإلهي في أنفسهم، في حادثة فتح أُفقهم، هؤلاء عند سماعهم لهذا الخطاب يعيشون تجربة الارتباط الخطابي، وفي هذه التجربة يوجد مخاطب «بالكسر» ومخاطِب «بالفتح»، والمخاطَب هو الإنسان المتلقي الذي يسمع هذا الكلام، ولكنه يعيش أيضاً تجربة المخاطِب والمتكلّم، وهذا المتكلّم موجود في عالم الغيب ولا يمكن الوصول إليه، وهذا المتكلّم ليس بمستوى المستمع ولا في أُفقه، فالخطاب موجود ولكن ينطلق من محلّ آخر وبشكل كلي آخر، وإذا استخدمنا بعض تعبيرات العرفاء والمتألهين فهو خطاب بكلي آخر[1]، وربّما يتحدّث معي جاري، أو صديقي أو يتحدّث

١ـ مصطلح: بكلي آخر، يستخدمه العرفاء بالنسبة لذات الله وكذلك بالنسبة لكلام الله ـ أُنظر المصدر السابق.

المعلم مع تلاميذه، ولكن في هذه التجربة لدينا خطاب معين يختلف عن الخطاب العادي، فاللوحة الفنية الرائعة تتحدّث معي ومعك بخطاب جمالي، وهكذا في كلماتنا المتداولة بيني وبينكم، ولكن هذا الخطاب وهذا الكلام هو كلام عادي ولا يهدم ذاتي ولا يحوّلها ولا يشعل النار في بيدر روحي، فهو عبارة عن اتصال ظاهري في أُفق وجودي، ولكنني عندما أقف ساعة في مقابل لوحة فنية وأنظر إليها، فربّما تهيمن على جميع وجودي وتسخره وتنهار ذاتي بسببها، وعندما أقرأ قطعة من أشعار حافظ الشيرازي أو جلال الدين الرومي وأتمعن فيها وأكشف النقاط الخفية في مضامينها وثناياها، فسوف أكون بحالة مثل هذه الحالة، فجميع موارد آفاقي الباطنية تنفتح.

والخطاب الناشيء من الكلام الإلهي يملك مثل هذه القوّة، والمخاطب لهذا الكلام يشعر بأنّ شخصاً يتحدّث معه من آفاق بعيدة، ومن ساحة القدس، ومن موقع يمثّل الطهر والنزاهة والمحبّة في جميع وجوده،

وينبع هذا الكلام من أُفق يختلف عن الأُفق العادي لحياتنا، ويعلم الإنسان أنّ أُفق حياته العادية زاخرة بالنواقص والقيود وتمتزج بكثير من الأمور، وعلى هذا الأساس عندما يتمعن في مضمون هذه التجربة يدرك أنّ المتكلّم يقع خارج هذه القيود والمحدوديات، ويدعوه للخروج عن هذه الأطر الضيقة والحالات المرتبكة إلى رحابه، وبالتالي يضفي على حياته معنى خاصاً، فيجد الإنسان أنّ هذا الكلام، كلام الله وأنّ المتكلّم هو الله، وفي هذه المرحلة التي ينفتح فيها أُفق الإنسان الباطني ويتصل الإنسان الحائر والمضطرب بالوجود المطلق أي الله تعالى، فإنّ انفتاح هذا الأفق يقترن بنوع من الحيرة.

ولكن ثمة أشخاص لا يبتلون بمثل هذه الحيرة، الأشخاص الذين يتصوّرون أنّهم يدركون جميع الأمور لا يصابون بالحيرة، الشخص الذي يدعي أنّه عالم ويدعي أنّه مطلع على كل شيء وليس هناك سرّ في عالمه ووجوده بحيث يقوده إلى الحيرة، هذا الإنسان لا يضطرب في مقابل المعلومات،

وأساساً فإنّ المعلومات لا تثير في نفسه اضطراباً، أمّا المعلومات التي تصل إليه من مصدر لا يحيط به الإنسان، فمثل هذه الحالة المتناقضة تثير فيه الاضطراب، وهي الحالة التي يتصور فيها الإنسان أنّ ما يعلمه يقع بيده واختياره، ومن جهة أخرى يرى أنّ لذلك المبدأ الفلسفي أو الكلامي أو العلمي أو الفني الذي يملكه ليس سوى ظهور رمزي وصوري، وذلك المبدأ الذي لا يستطيع الإنسان أن يقول ما هي حقيقته، يعني تلك الحقيقة الوجودية التي كلّما سعى إليها الفنان أو الفيلسوف أو العارف فإنّه لا يستطيع الحصول عليها والاحاطة بها.

الخطاب الإلهي مشفوع بالاضطراب والحيرة!

عندما يواجه الإنسان مثل هذه الحالة، بحيث إنّه يعلم وفي ذات الوقت لا يعلم ويفهم ولا يفهم، والحقيقة ستكون جلية وخفية في ذات الوقت، فإنّ وجوده سيضطرب ويتغير ويعيش الحيرة، هنا لا يعلم الإنسان ماذا حصل، ويعيش حالة لا يعلم ما

هو خبر الوجود، ماذا يتضمن عالم الوجود من أخبار، ولا يعلم ما هي حقيقة هذا العالم ويتحرك لسانه في هذه الحالة مع الشاعر والعارف حافظ الشيرازي:

ـ ما هذا السقف المرتفع المنقوش بنقوش كثيرة

ـ إنّ هذه الأحجية لا يعرفها أي عالم في الوجود.

هنا لا ينبغي الاعتراض بأنّه إذا كان عالم الوجود مجرّد أُحجية مفعمة بالأسرار، فهذا يعني أننا لا نعلم شيئاً، أجل إننا لا نعلم شيئاً، ولكن هناك فرق كبير بين الشخص الذي يتراءى له عالم الوجود بشكل أُحجية وأسرار، وبين ذلك الشخص الذي يتصور أنّه يملك جميع المعرفة بعالم الوجود من خلال معرفته لعشرة أو مئة من القواعد الفلسفية وانتهى الأمر، فمثل هذا الشخص في الواقع لا يعلم، وأمّا ذلك الشخص الذي يرى أنّ عالم الوجود وحتى وجوده نفسه بمثابة أُحجية وأسرار، فإنّه يعلم، ولكنه هذا العلم أو هذه المعرفة تختلف عن سائر المعارف الأخرى، أي أنّه

يعلم أنّه لا يعلم، يقول سقراط في آخر أيام حياته لقد علمت بأنني لا أعلم، ويشير ابن سينا في شعره الرائع إلى هذه الحقيقة ويقول:

ـ إنّ قلبي مضطرب كثيراً في هذه البادية.

ـ إنّه لم يعرف قيد شعرة ولكنه شقّ هذه الشعرة.

إذاً فعملية فتح أُفق باطن الإنسان من قِبل الخطاب الإلهي يورث الإنسان الحيرة، ولكن هذه الحيرة هي حيرة باتجاه الحبيب لا الحيرة في الإعراض عن الحبيب.

حيرة العرفاء وحيرة الجهلاء!

فالتحيّر على قسمين: قسم من التحيّر يورث التشويش وناشيء من الإعراض عن الحبيب، وقسم آخر من التحيّر ناشيء من الغرق في حالات العشق والسكر بسبب الحب، والحيرة الناشئة من تلقي الخطاب الإلهي هي من القسم الثاني.

في مثل هذه الحالة من الحيرة عندما يسمع الإنسان كلاماً من لسان أي شخص، فهو

كلام الله، وطبعاً كما ذكرنا آنفاً أنّ الأنبياء هم رواد ومؤسسو مثل هذا الكلام والخطاب، وقد أسسوا هذا الخطاب في مجال إبداع السنن الدينية، ولكن محض أنّ النبي قال هذا الكلام لا يعتبر كلام الله، بل ينبغي أن يتضمّن حالة من فتح الأُفق أيضاً، وهذه الحقيقة ذكرها ابن عربي في الفتوحات المكية في معنى الوحي، وقد ذكرت في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» هذا المقطع من كلامه وعلى الراغبين الرجوع إليه.

إذاً فالخطاب الذي يتضمّن التأثير في فتح أُفق الإنسان نحو الله تعالى هو كلام الله وإن صدر من أي شخص كان، كما قال جلال الدين الرومي:

ـ إنّ كل هذه الأنغام من الملك...

ـ وإن صدرت من حلقوم عبدالله...

وقد صرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقة «التأثير» في موارد مختلفة من آياته.

وعلى سبيل المثال نشير إلى ما ورد في الآية ٨٣ من سورة المائدة حيث يقول: **(وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى**

أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنْ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ).

هؤلاء لم يصلوا إلى الخطاب الإلهي بالحسابات الرياضية والاستدلالات الفلسفية، فالطرق الفلسفية والرياضية لا تتسبب في إلتهاب العاطفة ولا تحرك في الإنسان مشاعره الجياشة.

ما لم يتحقق التأثير لا يكون الخطاب إلهيّاً

ومن خلال هذه التوضيحات أُريد أن أخرج بهذه النتيجة، وهي لو لم يؤثر الخطاب في فتح الأُفق وإثارة الحيرة، فإنّ مضمون هذا الخطاب أيّاً كان، أمر أو نهي، وعد أو وعيد، فإنّه ليس خطاباً إلهياً، والأشخاص الذين يريدون نقل كلام الله إلى الآخرين لا ينبغي أن يفكّروا بآليات عملية لايصال هذا الخطاب إلى المستمعين ويكون حاله حال الخطابات التبليغية الأُخرى، ويقوموا بإلقاء هذا الكلام بشكل تبليغي أو ايديولوجي أو تلقيني للمخاطبين للتأثير فيهم، ومن هذه الجهة فحتى لو

استطاعوا نقل هذا الخطاب للناس فإنّه لا يعتبر خطاباً إلهياً، بل خطاب ديني يجري نقله إلى المستمعين في عملية أدلجة للتأثير فيهم، ولكن مثل هذا التأثير يختلف عن تأثير الخطاب الإلهي، وهذا التأثير الخاطيء ربّما يؤدي إلى انصياع المستمعين وقبولهم لهذا الكلام والعمل به، فعندما تأمر الناس بأمر ويمتثلونه، أو تنهى الناس عن فعل ولا يرتكبونه، وتلك الأصول والعقائد التي تريد لهم الاعتقاد بها، هذه كلها يمكن أن تتحقق، ولكنّها لا تمثّل نقل وتبليغ الخطاب الإلهي للناس، وكلّ عقيدة يعتقدون بها وكلّ قبول للأمر والنهي وكلّ إطاعة وتسليم من قِبلهم لا يملك الماهية الدينية وإن كان بحسب الظاهر أمراً دينياً ويتمّ إلقاؤه للناس بقراءة آية قرآنية أو رواية وحديث شريف.

فما لم يتنور باطن الإنسان فلا خبر عن الخطاب الإلهي ولا يوجد هناك سماع للخطاب الإلهي.

وقد ذكر القرآن الكريم هذه الحقيقة في عبارة صريحة في سورة الجمعة عندما تحدّث عن اليهود وبيّن هذه المسألة المهمّة: (**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً...**)[١] وتفسير هذه الآية أنّ إتّباع التوراة، التي تمثّل كلام الله، لا يتحقق بالامتثال الظاهري للأحكام والشعائر والعقائد الدينية، فقبول الخطاب الإلهي يعني تحمّل الأمانة الإلهيّة، فكلام الله يعتبر أمانة ينبغي للإنسان حملها، والتجربة الحية في تحمّل الأمانة لا تنسجم مع عملية الأدلجة فيما تفرزه من خصومة ونفور وعقدة وقساوة، كما كان حال اليهود في سلوكياتهم، فالخطاب الإلهي هو الخطاب الذي يفتح اُفق الإنسان ويزيده حيرة.

وطبعاً فإنّ الخطاب الذي يزيد من حيرة الإنسان ويفتح آفاقه فبإمكانه أن يثير الاهتزاز في باطن المستمع فيما تظهر آثاره على حياته وعلاقاته الاجتماعية

١ــ سورة الجمعة، الآية ٥.

بحيث يقوده إلى التحرك في سلوك اجتماعي خاص.

تعدد تفسير الخطاب الإلهي

وبهذه الخصوصيات التي ذكرتها للخطاب الإلهي ينبغي القول إنّه لا يوجد تفسير لكلام الله يعد تفسيراً نهائياً، لأنّ جميع التفاسير لابدّ أن تقع في إطار القضايا، وكلّ قضية تملك قيوداً ومفاهيم خاصة مقترنة بها، ومن هذه الجهة فلا توجد أي قضية تفسيرية تساوي كل الخطاب الإلهي، وبمجرّد أن تتوقف في قضية معينة وتقول إنني أفهم هذا الكلام الإلهي بالمعنى الفلاني وأنّ هذا المعنى هو المراد قطعاً من هذه الآية وليس شيئاً آخر، فإنّك بذلك تكبل ذهنك وروحك في مضائق وقيود بشرية، وبدوري أُلفت نظرك إلى هذه النقطة، وهي أننا نفهم معنى كلّ نص بما يتناسب مع حالاتنا وأوضاعنا التاريخية، ومن هذه الجهة لا ينبغي أن نتوقف في موقع تاريخي معيّن، وبكلمة أدق إنّ مواقعنا التاريخية متحوّلة واحدة بعد الأخرى، ومن خصوصيات

الخطاب الإلهي أنّه يقبل عملية التفسير دائماً، فلو أنّ أحد الأولياء تحدّث بكلام معين ووجدت في نفسي تأثيراً عميقاً لكلامه ووجدت جواباً في هذا الكلام عن أسئلتي الوجودية وانفتح باب أُفقي وباطني على الله تعالى وشعرت بالمعنى من حياتي، فلا ينبغي أن أقول إنّ فهمي لكلامه تمّ وانتهى، ولا يمكنني القول بأنّ الخطاب الذي دعاني الله تعالى إليه بواسطته قد فهمته بشكل تام وكامل، فلا يمكن فهم جميع الخطاب الإلهي المطلق واللامحدود في موقع واحد ومرّة واحدة، بل ينبغي السعي لفهم هذا الخطاب بصورة مستمرة، وبعبارة أدق، أنّ الخطاب الإلهي متجدد دوماً ويحتاج إلى فهم جديد.

ومن هذه الجهة فالإنسان ينبغي أن يتهم نفسه دوماً في فهم الخطاب الإلهي ويطرح على نفسه هذا السؤال: هل أنّ المستمع للخطاب الإلهي فهم حقاً هذا الخطاب، أم أنّ عناصر النقص البشري أدت إلى حجب بعض معاني هذا الخطاب عنه ففهم بعضه وجهل البعض الآخر؟ فمن جهة فهو قد فهم

الخطاب، ومن جهة أخرى لم يفهمه، والإنسان رغم أنّه متهم في فهمه للخطاب الإلهي، ولكن هذا الاتهام ليس إتهاماً يستوجب عقوبة لهذا الإنسان ومحاكمته ومؤاخذته، فهذه هوية وخصوصية كل إنسان، فأين الإنسان من الله؟! ورغم وقوع هذا الإرتباط بين الطرفين، ولكن إذا أراد المحدود الإرتباط باللامحدود فسوف تقع مثل هذه المسائل، إنّ قصة إرتباطنا بالله تعالى قصة متناقضة الأطراف، وليست قصة شفافة وجلية، وعلى إمتداد التاريخ البشري نرى أنّ جميع الفلسفات، والأدبيات، وكلّ هذه المساعي ورأس المال البشري العظيم عجزت عن تقديم إجابة شافية للخطاب الإلهي، فلو أنّ الخطاب وقع في شبكة الإنسان فسوف تهدأ نفسه ويرتاح، في حين أنّه كلما مرّ الزمان فإنّ عطش الإنسان يزداد أكثر فأكثر ولا ينبغي أن نتوقع يوماً أنّ جميع هؤلاء الناس العطاشى يستطيعون اكتشاف الحقيقة يوماً من الأيّام، لأنّ المسألة ليست مسألة الانكشاف بين الناس، بل هذه القصة هي قصة الحركة

في خط العشق الدائم لله تعالى وكما يقول حافظ الشيرازي:

ـ إنّ أي شخص لا يعلم أين منزل المعشوق

ـ وما يوجد فقط هو صوت جرس يأتي من بعيد

الواقع أنّ ما يصل إلى أسماعنا ليس سوى صوت جرس لا أكثر، ولكن صوت الجرس هذا يأتي إلينا من منزل المعشوق رغم أننا لا نعلم أين يقع منزل المعشوق، هذه هي قصتنا ونحن محكومون بهذا الواقع فحسب، وعلى هذا الأساس فإنّ مسألة انكشاف الأمر غير مطروحة، وعلى حدّ تعبير الكثير من المتألهين والعارفين أنّ الله تعالى إذا كشف عن نفسه فإنّ قضية العالم ستنتهي، فهذا العالم هو عالم الوجود مادام الأمر غير منكشف، فإذا تقرر انكشاف السر الخفي فإنّ هذا العالم سيفنى ويصل إلى نهايته ويخرج الإنسان من إنسانيته.

جمالية الخطاب الإلهي

الموضوع الآخر، يرتبط بجمالية الخطاب الإلهي، فما هو منشأ هذه الجمالية؟

ولماذا وكيف يكون الخطاب الإلهي جميلاً؟ الكثير من الناس عاشوا تجربة جمالية الخطاب الإلهي على مستويات مختلفة، إنّ تجربة جمالية الكلام تظهر في تجربة الأشخاص بأشكال مختلفة وفي حالات متفاوتة تبعاً لشدّة وضعف التأثير الذي تخلفه هذه التجربة في نفوسهم وبلحاظ آليات التجربة، مثلاً الأشخاص الذين يقرأون أشعار حافظ الشيرازي يعيشون تجارب مختلفة فيما يتصل بجمالية هذه الأشعار، فالجميع يرتاح ويشعر بالبهجة من أشعار حافظ، ولكن جميع الأفراد لا يتأثرون بها بمقدار واحد.

إنّ منشأ الجمالية في الخطاب الإلهي يكمن في فتح الأُفق الذي يجده كلّ شخص يعيش هذه الحالة، فالفصاحة والنظم والموسيقية للكلام تساهم بدورها في فتح الأفق، والعامل الأساس في جمالية الخطاب الإلهي تتمثّل في فتح الأُفق، وهذه النظرية صادقة في موارد أخرى أيضاً، فنرى في فلسفة معرفة الجمال التقليدية وفي الجواب عن سؤال: ما هو الجمال؟ أنّ

الكثير يستندون إلى مسألة الهرمون والاتساق والتناغم في البنية في إجابتهم، ولكن في النظريات المتأخرة والحديثة يؤكد المفكّرون أكثر على هذه النقطة، وهي أنّ العمل الفني إنّما يؤثر في الناظر أو السامع فيما لو أخرجه من المآزق والمضائق وفتح له أُفقاً لم يصل إليه قبل رؤيته لذلك العمل الفني، فهذا العمل الجمالي يقود الفرد إلى مساحات لم يواجهها فيما سبق ولم تكن مطروحة قبل رؤيته لهذا العمل الفني، فعندما ترى لوحة فنيّة ينشد بصرك إليها، فمعنى هذا الانشداد والانبهار أنّك دخلت مساحة جديدة في حياتك النفسانية، ولا فرق بين أن يكون هذا العمل الفني تمثالاً أو لوحة لرسام أو قطعة من قصيدة لشاعر أو مقطع موسيقي أو شيء آخر، فكل هذه الأمور تملك خاصية فتح الأُفق واخراج الإنسان من ذاته.

هنا لا أُريد طرح بحوث ميتافيزيقية والقول بأنّ هذه الجماليات النابعة من الإنسان هي التي تقوده إلى ما وراء الطبيعة، ومن هذه الجهة استخدم كلمة

ساحة، لأنّ جميع هذه الأمور تعدّ من قابلياتنا نحن البشر والتي نصل إليها في حركتنا، ولو لم تكن جزءً من قابلياتنا وإمكاناتنا كبشر، فلا يمكن أن نصل إليها، فهذه تعتبر قسماً من الأبواب الجمعية والملكات والقابليات التي يملكها الإنسان، ومن هذه الجهة فنحن أُناس، إذاً نحن في هذا البحث نستفيد من هذه النظرية التي تقول إنّ الجمال إنّما يظهر في واقع الإنسان إذا تحققت حادثة فتح الأُفق، وفي بحثنا هذا فإنّ منشأ جمالية الخطاب الإلهي ترتبط بهذه النظرية، فالخطاب الإلهي جميل من جهة أنّه يخرج الإنسان من المضائق التي يعيشها ويفتح أمامه آفاقاً جديدة، فعندما نقرأ شعراً لحافظ الشيرازي فإنّ هذه الشعر يفتح أمامنا آفاقاً جديدة ولكن فتح هذه الآفاق يختلف تماماً مع فتح الآفاق بسبب الخطاب الإلهي، فجمالية الخطاب الإلهي تقودنا من سجن المحدودية إلى ساحات الأبدية، ومن أجواء الهموم إلى آفاق السرور، ومن حالات العداوة إلى

حالات الصلح والمحبّة، ومن البقاء في إطار الذات والعبثية والخواء إلى أجواء الحركة والحيوية والصيرورة ونيل المعنى وإزدهار النفس ونشاط الروح، وبالتالي فإنّه يحوّل نحاس وجودنا إلى ذهب.

إنّ منشأ جمالية الخطاب الإلهي يكمن في هذه الحقيقة، وتجربة هذه الأُمور هي تجربة الجمال، والفصاحة أو النظم الموسيقي للخطاب الإلهي يقع في خدمة فتح الآفاق أمام الإنسان ويقوي فيه هذه التجربة، فكلّ خطاب يكرس في الإنسان الخصومة والنزاع والكراهية، فليس بخطاب إلهي مهما كان اسمه ورسمه.

___

(٢)

نعم لتفسير الدين، لا للولاية على الدين[١]

١. يُفهم من حرية الدين عادة أنّ كلّ إنسان له الحق في اختيار الدين الذي يقتنع به أو يغيّره، ولكن حرية الدين لها معنى أعمق وأدق، وهو أنّ «طبيعة الدين» حرّة، ولا يمكن «إعمال الولاية عليها»، فالدين يتحمّل التفسير ولكن لا يتحمّل الولاية والقيمومة، وللدين مفسّرون ولكن ليس له متولّون، وحرية الدين تتمثّل قبل كل شيء في حرية الدين نفسه، وحرية الأفراد في اختيار الدين يعتبر حقّاً اجتماعياً يتعلق بحقوق الإنسان، ولكن

---

١ ـ محاضرة للمؤلف بحضور جماعة من طلاّب الجامعة ـ طهران عام ١٩٩٧.

حرية الدين تمثّل «واقع» يرتبط بالدين نفسه.

أمّا ما هو الدين الذي يملك في طبيعته الحرية؟ إنّ جوهر الدين «انفتاح الإنسان على الله» والدين هو نمط من التجربة والسلوك المعنوي الذي يتخذ فيه السالك اتجاهاً في حركته نحو الله تعالى ويستولي على كيانه وعزمه، والإنسان في مقام التدين يخرج من ذاته ويعيش في محضر الباري تعالى، فالدين حضور، أمّا العقائد والآداب والأخلاق وأحكام الدين فإنّها تصب جميعاً في خدمة هذا الحضور وتكتسب قيمتها واعتبارها بمقدار ما تساهم في هذه الخدمة، والإنسان في ساحة هذا الحضور يعيش التحرر من جميع القيود والمحدوديات الناشئة من «التعاريف» و«العلاقات» الموجودة ويعيش في مساحات أخرى للحياة، والعلاقة المتقابلة بين هذه الحرية وذلك الحضور، إلى درجة من القوّة والمتانة والعمق بحيث إنّ شدّة الحرية وضعفها تتزامن مع شدّة الحضور وضعفه، فكلّما كانت الحرية مثيرة

ومجنونة أكثر فإنّ ذلك الحضور سيكون واقعياً وعميقاً أكثر، ورغم أنّ مراحل ومراتب هذه الحرية والحضور متفاوتة، ولكن ثمة مرتبة من الحرية والحضور موجودة في كل تجربة دينية بنحو من الأنحاء.

والأنبياء والأولياء والقديسون على إمتداد تاريخ البشرية ومع وجود تفاوت بين تجاربهم النبوية وغير النبوية، هم الأشخاص الذين عاشوا هذه الحرية والحضور في أعماق وجودهم ووصلوا إلى مراتب عالية في هذا المسار، والعرفان، والفنون، والرؤية الكونية الدينية، وعلم اللاهوت، والأخلاق، وأحكام الأديان العالمية ظهرت وتجلت من خلال تفسير هذه التجارب الباطنية لعظماء البشرية وتعتبر من ثمار شجرة وجودهم، ورغم أنّ المتدينين العاديين لا يتحدّثون عن تجربة دينية لهم، ولكن تلك السنن الدينية تمثّل البيئة الخارجية والباطنية التي تحيط بهم ومصدر التغذية المعنوية لهم، فقد جرت أنهار المعنويّة من وجود

الأنبياء والأولياء والقديسين، وجميع السنن الدينية الكبيرة تعدّ بنات هؤلاء العظماء.

٢. لا شك أنّ تجربة الحرية والحضور التي عاشها مؤسسو الأديان الكبيرة وتفسيرهم لتجاربهم، التي أبدعت وخلقت السنن الدينية، ليست من الأمور التي تقبل «التولية»، فهذه الأمور لا تتحمّل وضعها في إطار قانون ومقررات وعقوبات أو سياسات تصدر من الأعلى إلى الأسفل في عملية الأمر والنهي، بحيث يمكن ضبطها وتعيين المباح والممنوع، والمصلحة أو المفسدة منها، فمثل هذه الأعمال في الحقيقة هدم وإعدام للهوية الدينية للسنن الدينية، إنّ السنن الدينية عندما تواجه حالات الضبط والتحديد والضغط فإنّها تضحى ضعيفة ونحيفة، واطلاق حريتها يتسبب دوماً في إزدهارها ونموها وزيادة جاذبيتها، مثلاً إزدهار التراث الديني للإسلام رهن بالحرية النسبية للفكر الديني والتعددية التي كانت سائدة في القرن الثالث والرابع والخامس، ومعلوم

أنّ الولاية الباطنية للأولياء على السالكين للطريقة تعد موضوعاً آخر، ولا ترتبط بما نتحدّث عنه من التولية الخارجية والقانونية والدستورية في هذه المقالة.

٣. والآن يمكن طرح هذا السؤال: لماذا لا تتحمّل تلك التجارب وتفاسيرها حالة التولية؟

الجواب عن هذا السؤال، هو أنّ «امتناع التولية» يتعلق بذات هذه التجارب وتفسيرها، فنفس هذه التجارب تعد ظواهر وحشية والتفسير «الديني» لها من قِبل المؤمنين أيضاً لا يتيسر إلاّ من خلال التواصل القلبي واللساني مع تلكم النصوص، وهذه خارجة تماماً عن الضبط والمحاسبة، ولكن لماذا نصف هذه التجارب بالوحشية؟ يمكن القول في مقام الجواب إجمالاً بأنّ تجربة الحرية والحضور الإلهي تقع دوماً «ناقصة» ومعرضة دوماً للخطأ والإرباك، إنّ الله تعالى في ذات كونه ظاهراً فهو «باطن» وفي ذاته كونه باطناً فهو «ظاهر» **(هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ**

وَالْبَاطِنُ)[١]، فلا يظهر نفسه أبداً لأي شخص ولا طريق لأحد من مخلوقاته إلى داخل حريم عزّته، وهذه الحقيقة غير الكاملة تستدعي أن يعيش الإنسان «التجربة الدينية».

ومن جهة أخرى فإنّ هذه التجربة غير التامة وبسبب واقعها الوجودي المتناقض في ذات الإنسان معرضة دائماً للوقوع في خطر، وهذه الحالة المتناقضة التي تستدعي تجربة حضور الله من جهة لا تتيسر بدون توفر الحرية من قيود التعاريف والعلاقات في مساحات الحياة العادية، ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان ذاتاً غارق في هذه القيود والمحدوديات، وهذه الجدلية الدائمة بين اللاهوت والناسوت أو بين « Transzedenz و Immanenz» بمصطلح علم الكلام الجديد» في ذات كونها مصدر تحرر الإنسان من النهليسيم، فإنّها سبب لعدم إكمال تجربته أيضاً، وبالتالي فإنّها تحوّل حياة الإنسان إلى تراجيدية، إنّ محدودية الإنسان في إطار التاريخ واللغة والمجتمع والبدن «السجون الأربعة

١ـ سورة الحديد، الآية ٣.

للإنسان» من جهة، وقدرته على تجربة الحضور الإلهي من جهة أخرى، تساهم في أن يعيش الإنسان «الدنيا» و«الآخرة» وبذلك يكتسب الإنسان تفوّقاً على سائر الموجودات، ولكنّ هذه الميزة مصدر حيرته وتيهه أيضاً.

ولعل هذه الحيرة هي الطريق والزاد الوحيد للإنسان لسلوك هذا الطريق الشائك والمليء بالمنعطفات الخطيرة والوسيلة الوحيدة لنجاته من آلامه الوجودية.

وبما أنّ الإنسان يعيش دائماً في إطار هذه السجون الأربعة، فإنّ تعبيره عن تجربة الحضور ترفل دوماً بقيود هذه السجون، وفي الواقع أنّه يواجه مشكلتين، المشكلة الأولى، هو أنّه مضطر لبيان تجربة حضور الله تعالى في «مفاهيم محدودة ومتحوّلة في كل عصر».

والمشكلة الثانية، أنّ هذا «البيان العصري» لا يملك الدقّة والشفافية الكافية، وما لم يوضع على مشرحة «النقد التام والصارم» فإنّه لا يكون شفافاً ومعقولاً وجذاباً.

وقلنا إنّ التفسير الديني لتلك التجارب والذي يدخل في دائرة شؤون علماء الدين، لا يتحمّل «التولية»، والدليل على هذا المدعى ما تقدّم من أنّ هذه الحالات الوجودية والتفاسير لهذه التجارب خارجة عن إطار المحاسبة والتخطيط والتقنين والأمر والنهي.

وتوضيح ذلك أنّ علماء الدين عندما يتحركون على مستوى تفسير تجارب مؤسسي الأديان، يواجهون نصوصاً تستدعي أن يقفوا أمامها كمستمعين ويقيموا علاقة حوارية وديالوك معها، وهذه المساحة ملك مطلق للمفسّر ولا أحد يملك القوامة والتولية عليها.

أضف إلى ذلك فإنّ عمل التفسير الديني مرتبط دائماً بالهوية المتجددة والقابلة للخطأ لتفسير النصوص الدينية، التي تنتهي إلى ظهور قراءات وتفاسير متفاوتة للدين دون أن تكون متنافية فيما بينها، مثلاً جميع قضايا الإلهيات، العقائد، الأخلاق والفقه الموجودة في التراث الإسلامي وعلى إمتداد التاريخ تمّ تدوينها

بواسطة علماء الدين ومن خلال تعيين الحدود الداخلية والخارجية للدين، وهذه كلّها تعتبر وبدون استثناء قضايا تفسيرية، ولا أحد منهم بإمكانه أن يطرح تفسيراً نهائياً كاملاً، ولا أنّهم مصونون من الخطأ ولا يمكن نقدهم، إنّ «عدم التمام» و«القابلية للنقد» خصوصتان ذاتيتان لهذه القضايا التفسيرية، وهذه الخصوصية ليس فقط تستدعي إيجاد حوار وديالوك مع القضايا الدينية وانتقادها بدون أي خطوط حمراء، بل يجب أن تكون حرة، وهذه الحرية تستلزم غربلة هذه القضايا فيما يساهم بتصحيح عمليات تفسير الدين بواسطة علماء الدين.

إنّ تحديد هذه الحرية وإعمال الولاية على عمل تفسير الدين بمثابة هدم البعد المعرفي لهذه القضايا.

وفي هذا الباب لا فرق بين آراء المخالفين من داخل دائرة الدين والمنتقدين من خارج دائرة الدين، ويتبيّن من خلال دراسة تاريخ الفكر الديني ومن باب «تعرف الأشياء بأضدادها»

أنّه حتى مظاهر الإلحاد والانكار تؤدي إلى معرفة هذه التجارب الدينية بشكل أفضل، وأنا أعتقد بهذه الحقيقة بشكل أكيد، وهي أنّ النقد الفلسفي أو النقد العلمنفساني أو السوسيولوجي للدين، كما ظهر على يد «نيتشه» و«فوير باخ» و«فرويد» و«ماركس» و«سارتر» وأمثالهم ساهم بشكل فاعل ومؤثر بتفكيك مفهومين وحقيقتين للدين، الدين بمثابة «التوهم» والدين بمثابة «تجربة حضور الله».

وهذه الانتقادات المتوجهة للمتدينين المثقفين في عصرنا الحاضر منحت الحرية الباطنية لهم وجعلتهم يطلعون على هذه الحقيقة، وهي أنّ جوهر الدين يتمثّل في السلوك المعنوي والسير في طلب الحق تعالى لا كوسيلة وأداة لجبران النواقص والمشكلات التي يعيشها الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية.

٤. إذا تقرر أن نتحدّث عن نوع من السياسات الكلية لأمر الدين في المجتمع، فينبغي القول إنّ هذا العمل ليس شيئاً آخر سوى السياسات المقررة لحفظ الحرية

الكاملة في مجال النقاش والحوار والانتقاد في دائرة المسائل الدينية، وفقط في ظلّ مثل هذه السياسة يزدهر الدين وينمو في فضاء المجتمع، ومن خلال هذه المنهجية يتميز أهل الحق عن أهل الباطل، والمبلغون الحقيقيون عن الانتهازيين والمتاجرين بالدين، وبالتالي يملك المجتمع القدرة على التحكيم في أمور الدين من موقع الوضوح.

في المجتمع المتدين، والذي يكون فيه الدين هو المعيار للتحكيم، فإنّ الحكومة تستطيع أن تستثمر اعتقاد الناس بالدين لتسهيل عملية تنفيذ السياسات والبرامج التي ترسمها لإقامة العدالة ورعاية الحقوق الأساسية لأفراد المجتمع، ولكن استثمار تدين الناس له حدّ معين، وهو أن لا يتحوّل إلى استغلال ولا يؤدي هذا الاستثمار من قِبل الحكومة للدين إلى هدم جوهر الدين والتدين في جو المجتمع، ومع حفظ هذا الحد المسلّم، فإنّ الخطاب السياسي الموجود في الأديان يمكن استلامه

بشكل صحيح ويستثمر كدعامة أخلاقية ومعنوية للحكومة.

وبديهي أنّ هذا الكلام لا يعني بأي وجه وبأي معنى التشكيك بتلك المباديء المنهجية لتعاليم الدين وتعلم العلوم الدينية والتي تحتاج دوماً إلى إصلاح وتصحيح، إذاً نعم، لتفسير الدين، وكلاّ للتولية والوصاية على الدين.

---

(٣)

خصوصيات الخطاب النبوي[1]

إنّ إحدى الآفات التي نعيشها في العالم الإسلامي في مجتمعنا تتمثّل في ضمور وتلوث الخطاب الديني، هذا الخطاب الذي ورثناه نحن المسلمين من نبي الإسلام، ويمتد هذا الحوار في عمق تاريخ الأنبياء، ولو تصفحنا أوراق التاريخ لرأينا خطابات عدّة، فهناك الخطابات تتعلق بالفلاسفة، وأخرى تتعلق بعلماء الطبيعة والعلوم التجريبية وثالثة تتعلق بأصحاب الشأن السياسي... الخ، وفي هذا المجال يوجد خطاب أسسه وشيّد دعائمه الأنبياء، فيما يمثّل رحلة جميلة في طريق الإيمان والدعوة إلى الأخلاق في حركة الحياة،

١ـ محاضرة في جامعة اصفهان ـ عام ١٩٩٩.

واليوم نحن ورثنا هذا الخطاب الديني الذي أسسه خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله)، ويملك هذا الخطاب خصوصيات معينة، ولو لم يتمّ الالتفات إلى هذه الخصوصيات وتسببت التحوّلات والحوادث الاجتماعية في تلويث ووهن هذا الخطاب، فليس فقط يتسبب ذلك في ضعف واهتزاز الثقافة الدينية والخطاب الديني وبالتالي لا يصل إلى أسماع ونفوس المخاطبين، بل إنّ الخطابات الأخرى ستتعرض للضعف والإرباك، وفي مجتمع ديني كمجتمعنا فإنّ الثقافة المؤثرة أكثر من أي شيء آخر هي ثقافة الدين والقيم الدينية، فعندما يتعرض الخطاب الديني للخلل والأنكماش فإنّ جميع الثقافات الأخرى، سواءً في الحقول السياسية، والفلسفية والعلمية ستتعرض للضعف والإرباك، وتلك الثقافة ستكون على شكل مجموعة من الصياغات المبهمة والخطابات المهزوزة والخطوط المشوشة، ومن هذه الجهة ومن أجل أن تكون الثقافة السياسية وغير السياسية شفافة لابدّ في

البداية أن نملك الشفافية الخطاب الديني، وهذه المشكلة غير موجودة في المجتمعات الغربية وغير الدينية، لأنّ القيم السائدة في تلك المجتمعات والتي تشكل ثقافة تلك المجتمعات، تستمد مقوماتها من عناصر عقلانية غالباً، ورغم أنّ الدين موجود في تلك المجتمعات، ولكن الدين لا يعتبر الوجه البارز لتلك الثقافة، بل يقع في هامش الثقافة غير الدينية لتلك المجتمعات، والعقلانية الموجودة في الوسط المجتمعي هناك تتحرك على مستوى نقد هذه القيم، وقد سمعتم كثيراً بعبارة: «نقد عقل الحداثة» و«نقد العقل الأصولي» وهذا النقد للعقل موجود في المجتمعات الغربية ويملك بُعداً بارزاً في ثقافة هذه المجتمعات، والمفكرون في تلك المجتمعات يتحركون على مستوى ازاحة الإبهامات في مجال الفكر والحياة ويكشفون عن الأخطاء ومواقع القصور والخلل في حركتهم النقدية هذه، وهذا التشخيص صحيح والطريقة سليمة، فاليوم يجب أن تتعرض المفاهيم والأفكار للنقد

والغربلة ويتمّ إزاحة الغبار عن القداسة عن للأوثان الموجودة، وهذه الأوثان ربّما تكون أوثان العلم، أو الفلسفة، والتقنية، أو الفنون أو أي شيء آخر، فالغربيون أزاحوا بالمقدار الممكن الحجب بينهم وبين الحقيقة.

بيدَ أنّ نقطة الشروع في مجتمعنا تتمثّل في تجديد وإعادة انتاج الثقافة الدينية، وإذا أردنا تجديد ثقافتنا الدينية، لابدّ من العمل على تجديد الخطاب الديني وبيان خصوصياته ومميزاته الصحيحة ليتبيّن ما هو الخطاب الذي يملك خصوصيات الخطاب الديني وما هو الخطاب الذي يمكنه أن يكون خطاباً سياسياً، وما هو الخطاب الذي من شأنه أن يكون خطاباً فلسفياً وما إلى ذلك.

الأشخاص الذين يرومون إدراج مجموعة من الخطابات في دائرة الخطاب الديني، ليس فقط لا يقدمون خدمة لثقافتنا بل يزيدون من حالات التشويش والابهام الموجودة في الحقل الثقافي، نحن اليوم بأمس الحاجة إلى تهذيب ثقافتنا الدينية الموجودة في

الوسط الاجتماعي، وتقسيمها إلى عناصر مختلفة لنستطيع تقديم أجوبة عن هذا السؤال وهي: ما هي العناصر الأصلية للخطاب الديني؟

وكبداية للبحث في مجال خصوصيات الخطاب الديني نستعرض نموذج الخطاب الديني لنبي الإسلام، ونبغي من ذلك بيان الخصوصيات التي يملكها هذا الخطاب النبوي.

الخصوصية الأُولى: العقلانية

١. إنّ أوّل خصوصية لخطاب نبي الإسلام كونه عقلانياً، وأهم دعوة للنبي تتمثّل في الدعوة للتوحيد ونفي الشرك والوثنية، فالتوحيد يمثّل أساس دعوة نبي الإسلام، ومعلوم أنّها مقولة عقلانية، وقبل دعوة النبي كان الشرك هو الغالب في منطقة الحجاز، والتوحيد الذي طرحه نبي الإسلام يعتبر مقولة مقبولة لعقلانية ذلك الزمان، فالعقل في عصر الرسالة أذعن لهذه الدعوة الجديدة، وعندما أُؤكد على عقل ذلك العصر فمن أجل أنّ العقول

والعقلانيات على إمتداد التاريخ متفاوتة وتتناسب مع كل عصر، فأفراد البشر في العصور المختلفة يملكون عقلانيات مختلفة، والعقل في ذلك العصر كان يقبل بمقولة التوحيد، ولا يقبل بمقولة الشرك، لا أقول إنّ مبدأ التوحيد ينبغي إثباته بالبراهين العقلية، بل أقول إنّ دعوة نبي الإسلام للتوحيد هي دعوة لموضوع معقول، وطبعاً فإنّ هذه الدعوة للتوحيد تعتبر اليوم أيضاً موضوعاً معقولاً، فالنبي دعا للتوحيد وعبادة الخالق لجميع الموجودات ونبذ جميع الآلهة الأخرى، وعقلاء ذلك الزمان قبلوا بهذه الدعوة ولم يجدوا تعارضاً بين عقلهم ودعوة النبي الجديدة.

إذاً فنبي الإسلام دعا إلى الإعراض عن الجهل في دائرة ذلك العصر والتوجه إلى العقل في ذلك العصر، ونستنتج من هذه الحقيقة أنّ الخطاب الديني في عصرنا ومجتمعنا لا ينبغي أن يتقاطع ويتعارض مع عقلانية هذا الزمان، وإلاّ فإنّ أحد الخصوصيات المهمّة للخطاب الديني سيتعرض

للاهتزاز والخلل، ولا يمكن القول إننا نتحدّث بخطاب ديني، سواءً توافق مع عقلانية هذا الزمان أم لا، فهذا خطأ كبير، ولابدّ أن نفكّر كيف نتحدّث، وماذا نقول، وما هي النسبة بين كلامنا وعقلانية هذا العصر؟ وهل أنّ ما نطرحه باسم الدين في مجتمعنا من الأحكام الإلهيّة والأوامر والنواهي الدينية، ينسجم مع العقلانية الموجودة في مجتمعنا وعقلانية الناس الذين يعيشون في هذا المجتمع، أم لا؟

هل يمكن التحدّث باسم الدين بعيداً عن استخدام مقاييس العقل والعقلانية الموجودة في جامعات بلدنا؟ ولو افتراضنا أنّ النسبة والعقلانية المعاصرة نسبة التضاد والتعارض فيجب التوقف أولاً، ولابدّ من إجراء حوار حر تماماً واستبدال هذا الكلام بكلام معقول ينطلق من مواقع التحقيق والعمق وبالتالي ننتظر ثمار هذا الخطاب، والمواجهة الجزمية من طرف واحد سيعرض معقولية الخطاب الديني إلى الخلل والقصور، ينبغي أن يتحرك حديثنا وخطابنا الديني بآلية العقل والمنطق

واستبداله بما هو أحسن ليتيسر لنا حفظ الخطاب الديني في الذهنية العامة، ويجب مد جسور التواصل مع الفلسفة والعلم وتقويتها، فلو لم يتمّ تجسير العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، فإنّ علاقة الدين ستنقطع مع الثقافة العقلانية في الجامعات، وفي هذه الصورة كيف يمكننا إيجاد رابطة مع عقلانية الجيل المعاصر، وكيف يمكننا التحدّث مع شباب الجامعات؟ هل يمكن الحديث مع شريحة معينة بدون وجود جسر ترابطي مع أفراد هذه الشريحة؟

وبأي دليل ومنطق يتمّ إدخال الدين إلى جميع أبعاد الحياة الاجتماعية للإنسان؟ هؤلاء رسموا خطوطاً حمراء على جميع أبعاد الحياة وقالوا إنّ كل شيء يجب أن يخضع لمقولة الدين ويسير خلف لواء الدين ولا نعترف بأي خطاب ينطلق من طرف آخر، ولكن من الواضح أنّ الأدبيات غير الدينية وعلى إمتداد التاريخ كانت تمثّل قسماً مهماً من حياة الإنسان، فالفن غير الديني يمثّل بُعداً من أبعاد الإنسان، وهكذا الفلسفة غير الدينية، والعلم غير الديني أيضاً

و... فهذه لا يمكن تهميشها وغض النظر عنها، فلا يمكن اعتبار الفنون والأدبيات غير الدينية، مضادة للدين فقط ووضعها في دائرة الخطوط الحمراء ثم القول بأننا لا كلام لدينا مع أصحاب هذه الفنون والأدبيات!!

إنّ الخطاب الديني يجب أن يكون عقلانياً، بمعنى أننا نستطيع إيجاد الارتباط مع جميع أبعاد الإنسان الحيوية والتي تمّ إدراجها في إنسانية الإنسان على إمتداد التاريخ ولا نجعل الإنسان أُحادي البعد، وبذلك لا نحذف القسم الأعظم من تاريخ البشرية، إنّ الخطاب الإلهي متوجه للإنسان، أي الإنسان الذي يعيش عمق الواقع الاجتماعي على إمتداد التاريخ، لا الإنسان القابع في أدمغة الفلاسفة التقليديين.

نحن لدينا نوعين من الإنسان، فهناك إنسان يعيش في أدمغة الفلاسفة، وإنسان آخر يعيش في الواقع الموضوعي الخارجي، وعلى إمتداد آلاف السنين كان الإنسان يعيش بالنحو الثاني وتستطيعون رؤيته في

التاريخ والمجتمع، هذا الإنسان يختلف تماماً عن الإنسان الذي يعيش في أدمغة الفلاسفة، هذا الإنسان يملك أبعاداً مختلفة، أبعاد في الجمال والقبح، الإيجابيات والسلبيات، نقاط القوة والضعف، هذا الإنسان لا يمكن أن نطرح له تعريفاً معيناً، ومن هذه الجهة يقول بعض الفلاسفة إنّ وجود الإنسان متقدم على ماهيته.

والآن يطرح هذا السؤال نفسه، وهو أنّ الخطاب الديني موجه لأي إنسان؟ هل للإنسان الذي ورد تعريفه في كلمات الفلاسفة، أو الإنسان الذي يعيش في ثنايا التاريخ والمجتمع البشري؟ بديهي أنّ الخطاب الإلهي يتعلق بالإنسان الذي يعيش في ثنايا المجتمع والتاريخ، ونبي الإسلام دعا هذا الإنسان للسلوك المعنوي نحو الله تعالى، وهذه الدعوة تأسست في واقع الحوادث الاجتماعية والسياسية، فقد دعا رسول الله إلى سلوك طريق المعنويات، ولكن لا في الأديرة والصوامع، بل في مساحات المجتمع وفي فضائه، ولو قال شخص بأنّ

النبي كان رجلاً سياسياً في المرتبة الأولى، فهو كلام غير صحيح، ولو قال إنّه كان نبيّاً ولم يكن يهتم بالمتغيرات الواقعة في سياق الحياة الاجتماعية والسياسية في مجال إقامة العدالة فهو كلام غير صحيح أيضاً، وقد ورد في القرآن الكريم في أكثر آية عبارة «ياأيها الناس» وهو خطاب للإنسان الذي يعيش في بطن التاريخ والمجتمع البشري والذي يملك أدبيات دينية وغير دينية، وفنون دينية وغير دينية، وإيمان، وفلسفة، وعلم، وصناعة وأشياء أخرى.

وإذا أردنا للخطاب الديني أن يكون خطاباً عقلانياً هادفاً لا حركة متشنجة تثير حالات الحقد والبغضاء في فضاء المجتمع، فلا يمكننا حذف وإلغاء الأبعاد الأخرى من حياة الإنسان، ومعنى شمولية الدين لا يعني هيمنة الفكر الديني على جميع الأبعاد والمستويات في حياة الإنسان، أو إلغاء تعدد الأبعاد الثقافية في الإنسان، إنّ معنى شمولية الدين هو ما نتوقعه من هذه الشمولية، وذلك أنّ الخطاب الديني

يمتد ليصل إلى جميع المستويات والأبعاد في حركة الحياة إلى جميع الناس، أعم من الفلاسفة، وعلماء الطبيعة، الفنانين غير الدينيين، المخترعين و...، مع الاعتراف بموجودية هذه الأبعاد.

الخصوصية الثانية: العدالة

الخصوصية الثانية لخطاب النبي الأكرم، تتمثّل في طلب العدالة، إنّ العدالة في ذلك العصر لها تعريف معين ومصاديق خاصة، وفي المناطق التي تتوفر فيها مصاديق العدالة بشكل جلي فإنّ النبي كان يؤكد على مراعاة هذه المصاديق، وفي المناطق التي تكون فيها مصاديق الظلم بيّنة وجلية فإنّه يأمر باجتنابها، فالنبي في هذه المجالات لم يطرح أي مسألة من المسائل عسيرة على فهم الناس، إنّ دعوة النبي تهدف إلى إخراج الناس من ظلم العصر إلى عدل العصر، والناس كانوا يفهمون الظلم والعدالة في ثقافتهم المتناسبة لعصرهم، مثلاً عندما ينهى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) المسلمين

عن ظلم عبيدهم أو أسراهم، فالناس كانوا يفهمون معنى هذا النهي بشكل واضح، وهكذا كان كلامه عن العدل بما يتناسب مع فهم وثقافة ذلك العصر.

ومن هذه الجهة كانت حقوق المرأة في مقابل حقوق الزوج متناسبة مع مصاديق العدالة في ذلك العصر، وقد فهم الناس في ذلك العصر هذا المعنى وأنّ النبي الأكرم يدعوهم لإقامة العدالة فيما بينهم، وقد ورد عن رسول الله أنّه قال: «خياركم خياركم في الجاهلية وشراركم شراركم في الجاهلية»، يعني: أنا أدعوكم إلى الخيرات والصالحات التي كانت قبل بعثتي إليكم والتي كان جميع العقلاء يفهمونها قبل دعوتي هذه، ولكنّها باتت متروكة ولا يهتم بها الناس، والآن جئت إليكم لأُعلن أنّ تلك القيم هي القيم الأفضل، وفي الواقع أنني أدعوكم لتجسيد القيم الأخلاقية في هذا العصر، وبالنسبة للعدالة أدعوكم لإقامة هذه العدالة بهذه القيم السائدة في المجتمع.

وقال النبي أيضاً «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ولم أُبعث لآتيكم ببدعة ولكني جئت لتجسيد مكارم الأخلاق التي يعرفها الناس في فضاء المجتمع وأقوم بإكمالها، أنا أدعو لتلك العدالة التي كانت قبل بعثتي وأدعوكم إلى إتمامها وإكمالها.

وهذا البحث إنّما يكون صحيحاً فيما لو نظرتم إلى المنهج الذي سار عليه النبي في عصره، إنّ منهج بحثي ناظر إلى عمل وسيرة النبي في إطار الظروف التاريخية والاجتماعية لذلك العصر، وللأسف أنّ هذه المسائل لم تبحث في إطار هذا المنهج، وغالباً ما يتحدّثون عن هذه المسائل وكأنّ النبي هو إنسان «ما فوق طبيعة البشر» ويتحرك في ظروف متعالية عن الزمان والمكان والتاريخ ويتحدّث بلسان فوق التاريخ، وهذه التصورات باطلة، فالنبي كان إنساناً قبل كل شيء ويعيش في ظروف تاريخية واجتماعية معينة وبمحدوديات زمكانية خاصّة، وفي تلك الأجواء دعا الناس إلى الخيرات والصالحات من خلال تلك الإمكانات وبتلك الظروف الخاصّة

وتحرك وفق هذه الظروف، إنّ قيود اللسان لا تسمح لأي شخص حتى للنبي أن يطرح مسائل متعالية تشمل جميع العصور، يعني أنّه لا توجد مصلحة ما فوق التاريخ وما فوق الزمان.

على أية حال فإنّ سيرة النبي ورسالته يجب أن تدرس في إطار الظروف التاريخية والاجتماعية لعصره، إذاً فالخصوصية الأخرى لخطاب النبي طلبه للعدالة وكون كلامه وأفعاله عادلة، وقد أراد النبي إزاحة حالات الظلم والجور في عصره ودعا إلى العدالة بالمفهوم السائد في ذلك العصر.

وفي عصرنا الحالي يجب فهم ماهية العدالة بمقتضيات هذا العصر، إنّ تفسير وتعريف الإنسان المعاصر للعدالة متعدد ومتفاوت، وينبغي اختيار أحد هذه التعاريف وإقامة علاقة بين الخطاب الديني وهذا التفسير للعدالة، حيث يتبيّن أنّ الخطاب الديني لا يمكن أن يكون غير عادل، فإذا تقرر في عالمنا المعاصر أن تكون حقوق الإنسان هي المعيار للعدالة، فالخطاب الديني لا يمكن أن

يتجاهل علاقته مع هذه المسألة، وكما قلت في مناسبة أخرى أنّ المبنى الذي أعتمده ويجب علينا القبول به هو حقوق الإنسان بوصفها الأساس والمبنى للتنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمجتمعنا، وعندما تطالعون سيرة وسنّة النبي في دائرة ظروفه الاجتماعية فرّبّما تتراءى لكم بعض الأمور التي تبدو من موانع قبول حقوق الإنسان بحسب الظاهر، ولكن يجب عليكم تجاوز المظاهر الصورية لسنّة النبي وسيرته والحفر في عمق التراكمات الدلالية لهذه السنّة وسترون أنّ كرامة الإنسان في الخطاب النبوي ترتبط برابطة وثيقة مع كرامة الإنسان وحقوقه في العصر الحاضر، ولكن البعض يريد استخلاص واستخراج جميع مواد حقوق الإنسان من الكتاب والسنّة، وأنا أرى أنّ هذا المنهج لا يؤدي إلى نتيجة مطلوبة وصحيحة، إنّ نظريات علم الألسنة لا تسمح لنا باستخدام المفاهيم والسياقات الدلالية المختصة بعصرنا الحاضر في فهم الثقافة والبنية اللسانية في العصور السابقة وفرض هذه

المفاهيم المعاصرة على تلك الثقافة القديمة، ومن هذه الجهة أتحدّث عن خطاب النبي وسيرته وسلوكياته بما يخص هذا العصر لا بمقتضى المدلول والمنطوق لهذه السنّة والسيرة، إذا الحواجز التي ترتفع أمامنا جراء قشور النص فإنّ الخطاب سيتجلى لنا بذاته، فلو أننا طرحنا هذا السؤال اليوم بهذه الصورة وهي: هل أنّ نبي الرحمة، الذي كان يدعو في تلك الظروف التاريخية والاجتماعية إلى العدالة ورفع معالم الظلم والجور في زمانه، إذا بُعث هذا النبي في هذا العصر فهل يوافق على حقوق الإنسان أم يخالفها؟ إذا بحثتم هذه المسألة بهذه الشكل فسوف ترون أننا لا نملك سوى جواباً واحداً عن هذا السؤال وهو أنّ النبي سيوافق قطعاً، وهذا الجواب إنّما تحصلون عليه فيما إذا تبيّن لكم معنى حقوق الإنسان، وعلمتم أنّ حقوق الإنسان شرعت فيما يتصل بعلاقة الناس فيما بينهم لا علاقة الإنسان بخالقه، والحريات المطروحة في حقوق الإنسان هي حرية الإنسان في مقابل

الإنسان، ولا تعني إقرار أو إنكار التوحيد، فهذه الحقوق تعطي نتيجة متساوية فيما يتصل بإنسانية الإنسان عند الله تعالى.

وقد بحثت هذا الموضوع بالتفصيل في مناسبة أخرى فلا أطيل، وصفوة الكلام، إنّ الأشكال والصور المعينة في كل عصر ستلقى في مزبلة التاريخ، ولكن الخطاب الخالد سيبقى ليجسد للإنسان المعنى الذي تنطلق فيه أفكاره في ميادين الصراع وتطبع كل خطواته في خط الإيمان والحياة والإنسانية، فهذه الخطابات والرسالات تبقى مشرقة في ظلمات التاريخ، وهكذا هي سيرة ورسالة الأنبياء والأولياء في واقع المجتمعات البشرية والتاريخ.

الخصوصية الثالثة: الواقعية

إنّ خطاب نبيّ الإسلام «وجميع الأنبياء» خطاب واقعي، أي ينطلق من مواقع الرؤية الواقعية لا من موقع قوّة الخيال، وذلك الخطاب كان يرى الوقائع الموجودة في ذلك العصر وذلك المجتمع، إنّ سيرة نبي

الإسلام طيلة ٢٣ سنة هي سيرة واقعية، ومن هذه الجهة كانت ناجحة وموفقة، فقد صدح بدعوته في أوائل البعثة وكان المستمعون إليه ثلّة قليلة جدّاً من الناس، من قبيل زوجته خديجة وابن عمه علي(عليه السلام) ولكن عندما غادر الدنيا كان قد بنى مجتمعاً كبيراً وعظيماً، فقد توحدت الجزيرة العربية تحت راية دعوته ورسالته، وشكّل حكومة مركزية، وربّما نمر على هذه المسألة مرور الكرام، ولكن هذا الموضوع مهم جدّاً، فلماذا نجح قادة التغيير في التاريخ البشري؟ لا شك في وجود مميزات خاصة في سيرة هؤلاء العظماء والمؤسسين للسنن التاريخية وكانوا يتحركون بنمط خاص من السلوك بحيث قادهم إلى نجاحات كبيرة في حركتهم التغييرية.

إنّ نبي الإسلام واجه مقاومة شديدة وتحديات صعبة طيلة ١٣ سنة في مكة، ثم هاجر إلى المدينة، وتوفّرت له الأرضية المناسبة لتشكيل حكومة، وقد قاد هذه الحكومة بعقلانية فائقة، وفي ذلك العصر لم يكن الدين منفصلاً عن الحكومة

والدولة، فالعمل برؤية واقعية يتلخص في أنّ النبي قرر قبول استلام مقاليد الحكم لغرض تقوية دعوته الدينية ونشر دينه بهذه الطريقة، ولكن فصل الدين عن السياسة والحكومة إنّما تحقق في العصور المتأخرة بعد حدوث تحوّلات ثقافية واجتماعية كثيرة وظهور المجتمع الحديث والدولة الحديثة، وطبعاً فإنّ الواقعية في هذا التفكيك بين الدين والدولة أضحت من ضروريات هذا العصر، ولكن في عصر نبي الإسلام كانت الرؤية الواقعية تقتضي أن يقوم النبي بتشكيل الحكومة.

إنّ الرؤية الواقعية لنبي الإسلام كانت تدعوه لسن تشريعات تقوم على أساس شمولية الأحكام لجميع أبعاد الإنسان الجسمانية والمعنوية، وتستوعب مقتضيات الإنسان الفردية والاجتماعية، ونرى في تشريعات النبي أنّ غرائز الإنسان وميوله معترف بها رسمياً وترتب على ذلك إعلان رفض الرهبانية ومنع اعتزال الدنيا وتركها، والحرب واستخدام العنف والقوّة إنّما يكون مستساغاً بصورة استثنائية

وصدر النهي عن كل شكل من أشكال الافراط والاسراف في القتال والحرب، وثمة أمثلة كثيرة يمكن استعراضها لبيان واقعية النبي الأكرم في حركة الحياة والواقع الاجتماعي، إذاً الخصوصية الثالثة لخطاب نبي الإسلام: الواقعية.

الخصوصية الرابعة: الرحمة و التسامح

الخصوصية الرابعة لهذا الخطاب: الدعوة للرحمة في مقابل استخدام العنف وحالات الانتقام، وعلى سبيل المثال نذكر قانون القصاص، حيث يعتقد البعض أنّ قانون القصاص مظهر قساوة الإسلام واستخدامه للعنف والخشونة، في حين أنّ الحقيقة غير ذلك، وأنّ هذا القانون كان يمثّل في عصر نبي الإسلام مظهر الرحمة لا العنف، وقد ورد في القرآن الكريم أنّ القصاص من أجل ضبط الانتقام والثأر التي كانت سائدة في المجتمع العربي آنذاك، وفي ذلك العصر عندما يقتل شخص من قبيلة معينة، ففي مقابل هذا المقتول يتمّ قتل عدّة أشخاص من قبيلة القاتل، يقول القرآن: إذا

أردتم أن تقتصوا فلكم الحق فقط بقتل شخص واحد وهو القاتل لا أكثر، ثم ذكرت الآية بعد ذلك (**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ...**)[1]، يعني إذا عفوتم عن القاتل فهو أفضل لكم، أي أنّه توجد مرتبة من العدل وهو العفو والرحمة، فإذا لم تقتصوا وعفوتم عن القاتل فإنّ ذلك أقرب إلى الله تعالى، ومنطق رسالة النبي وسيرته ليس فقط تلغي منطق الانتقام والخشونة بل مضافاً إلى رعاية العدالة فإنّها تدعو إلى العفو والرحمة أيضاً، والخطاب الديني اليوم ليس فقط يجب أن يتسق مع مقتضيات العدالة المعاصرة بل مع مقتضيات الرحمة في هذا العصر، أي أنّه يأخذ بنظر الحسبان العواطف الإنسانية التي تطورت وتكاملت في هذا العصر.

هذه الخصوصيات الأربع استعرضتها هنا للخطاب النبوي وهي: العقلانية، العدالة، الواقعية، الرحمة، والتي تمثّل مساحات رئيسية لحياة الإنسان في هذا العالم، والإنسان الذي عاش في ثنايا التاريخ

١ـ سورة البقرة، الآية ١٧٨ و ١٧٩.

والمجتمع البشري عاش مساحة العقلانية، العدالة، الواقعية، والرحمة، ولكن الخطاب النبوي، في ذات كونه يستوعب جميع هذه المساحات ويأخذها بنظر الحسبان، فإنّه لا يسجن نفسه في إطار هذه المساحات، والنبي بمراعاته لهذه المساحات في خطابه ورسالته يدعو إلى أن يكون هذا الخطاب وهذه الرسالة متعالية عن هذه المساحات، فالخطاب الإلهي للإنسان، والخطاب السماوي للأرض يهدف إلى فتح آفاق الطبيعة والحركة بما وراء متقضيات عالم الدنيا، لكي يفهم الناس بشكل صحيح هذا الخطاب الإلهي، وطبعاً فالنبي يجب أن ينطلق في دعوته من مواقع العقلانية والعدالة والواقعية والرحمة، ولكن إذا تحدد هذا الخطاب الرسالي في هذه الأطر الأربعة فسوف يتعرض للضياع والإندثار، إنّ ذلك الخطاب إذا بقي محصوراً في إطار ماهيته وهي دعوة الإنسان إلى الخروج من أسر السجون الأربعة: سجن التاريخ، والمجتمع، واللغة، والبدن، فإنّه لا يكون خطاباً إلهياً، إنّ ذلك

الخطاب إنّما يتعرض للضياع فيما لو حلّ الخطاب الفلسفي والعلمي والسياسي والقانوني وأمثال ذلك محلّ الخطاب الديني واصطبغ بلون ديني.

إنّ الخطاب الإلهي يجب أن يبقى عذباً وزلالاً لينفذ إلى قلوب المستمعين والمخاطبين، وبقاؤه عذباً وزلالاً إنّما يتيسر فيما لو لم يعتبر أي فيلسوف وأي عالم وأي سياسي أنّ كلامه هو نفس كلام الله، وأنّ تعاليمه هي تعاليم الله، ولا يرى أي مفسّر في تفسيره لأي قضية أنّ تفسيره هو التفسير النهائي لكلام الله، بل يتحرك على مستوى نقد القضايا الدينية والكلامية، وطرح وتقديم قراءة متفاوتة للنصوص الدينية ويبقي الباب مفتوحاً لورود تفاسير جديدة ومقبولة، ويجب أن يقبل الجميع بأنّ علمنا محدود ولا يمكننا الوصول إلى الحقيقة المطلقة وأنّ طرق الوصول إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، وأنّ الخطاب الإلهي هو خطاب الأمل ومنح الشجاعة للإنسان في واقع الحياة، وهو خطاب إزالة حالات اليأس والعبثية وتأسيس

بناء محكم وقوي للحياة المعنوية والنفسية ليستطيع الإنسان تحمّل معاناة الحياة ومواجهة التحديات الصعبة.

إنّ الله تعالى تجلى في خطابه بأنني موجود وأنّك أيّها الإنسان لا تعيش وحيداً في حياتك، ولو توصل الإنسان إلى هذه الحقيقة وأنّه يعيش وحده في العالم فربّما يستغرق في خوف وقلق لا حدّ له، إنّ حالات الانتحار للمتنورين تقع غالباً في حياة الأشخاص الذين يعيشون الوحدة والغربة، رغم وجود نوع من الانتحار في تعاليم بعض الأديان يعتبر من أعلى وأسمى السلوكيات الدينية للإنسان.

إنّ الخطاب النبوي يحاول معالجة هذه المحنة، وهي أنّ الإنسان في عالم الوجود يملك من يتحدّث معه، وإذا تقرر أن يبقى هذ الخطاب في حدود الخطاب السماوي فينبغي أن لا يتنزل إلى مصاف الإنشغالات اليومية.

وعلى حدّ تعبير المتأله المسيحي المشهور في القرن العشرين «كارل بارث» إنّ الخطاب السماوي يجب أن يكون بشكل

«كلي آخر»، وهذا التعبير ورد في أشعار جلال الدين الرومي بعبارة «شيء آخر» بما يتفق مع عبارة «كلي آخر» الذي ورد على لسان «كارل بارث» يقول الرومي: «لقد جاءني شيء آخر» ويعبر عن الخطاب الإلهي بأنّه «شيء آخر» وليس من قبيل الخبز والماء والسياسة والفلسفة والعلم ونظائرها، يقول: كارل بارث إنّ الخطاب الإلهي لا يتوافق مع جميع الأشياء التي نعرفها في واقع الحياة، بل هو شيء آخر تماماً.

إنّ كارل بارت الألماني فيلسوف مرموق عاش بعد الحرب العالمية الأولى حالات اليأس التي شملت جميع أوربا، وهذه الحرب خلقت صدمة للإنسان الغربي، فالإنسان الغربي كان يتصور في مطلع القرن العشرين أنّ التنوير من شأنه حل جميع مشكلات الإنسان في واقع الحياة وأنّ الحركة في جادة العقلانية وبآليات الراسيوناليسم ستقضي على جميع الأزمات والمصاعب، فكان يرى أنّ الإنسان قادر على حلّ مشكلاته التاريخية ويقول إنّ الإنسان

يستطيع تغيير تاريخه وحل مشكلاته في هذا الدنيا والوصول إلى المدينة الفاضلة، ولكن عندما وقعت الحرب العالمية الأُولى وقتل عشرات الملايين من البشر، فإنّ فلاسفة الغرب، الذين كانوا يعملون في مكاتبهم الأنيقة وفي الجامعات المزدهرة أو مشغولون في مختبراتهم وفي بحوثهم العلمية الدقيقة، جاءت القنابل وإنهالت عليهم فرأوا جثامين أصدقائهم وأقربائهم ودفنوهم ودفنوا هذه الجنائز بأيديهم، ومن هذه الجهة حدثت صدمة كبيرة للإنسان الغربي فقالوا: إذاً نحن لم نتطور ولا زالنا نعيش حياة الإنسان البدائي الوحشي، وبذلك سادت حالات اليأس الشديد على هذا الإنسان، وفي القرن التاسع عندما توقع الفلاسفة أنّ العقل البشري سيتطور وينمو باستمرار، فإنّ علماء اللاهوت المسيحيين استغلوا هذه المسألة بشكل جيد وقالوا لقد تبيّن أنّ الله تعالى وضع تاريخ الإنسان بشكل تكاملي ويتحرك في مسير التطور، وهذه الحقيقة تشير إلى حكمة الله تعالى وعلمه المطلق، وبذلك ولدت

فلسفة متفائلة للتاريخ استفاد منها علماء اللاهوت، ومضمون هذه الفلسفة هو أنّ الله تعالى خلق تاريخ الإنسان والبشرية بحيث يتحرك دوماً إلى الأمام ويحلّ مشكلاته بنفسه.

وعندما وقعت الحرب العالمية الأُولى أثارت صدمة إيمانية في الناس وقالوا تبيّن أنّه لا وجود لحركة التاريخ التكاملية وأنّ جميع التاريخ عبثي ولا معنى له، وهنا جاء كارل بارث وطرح مسائله اللاهوتية على هذا الأساس، وهو أنّ فضل الله تعالى على الإنسان ونزول خطابه للإنسان لا يمكن حصره في أي مساحة من مساحات حياة الإنسان ومنها مساحة التاريخ، إنّ ذلك الخطاب هو خطاب «كلي آخر»، وبذلك تحرك كارل بارت بهذه الرؤية لعلم اللاهوت من موقع مقاومة الأمواج القوية لليأس وفقدان الأمل، ومن هذه الجهة نفخ في الإلهيات المسيحية روحاً جديدة.

إنّ الخطاب النبوي بدأ من نزول الوحي، والوحي يعني إشارة إلهيّة، والنبي كان

يقول للناس بأنني أُوحي إليَّ وأنّ الله تعالى تحدّث معي «بلغة إشارة» وبقي النبي إلى آخر عمره يقول بأنّه يوحى إليه وأنّ أهم وجوه شخصيته الإنسانية كونه «نبياً» ولم يكن النبي في كلماته وسيرته ينزل بنفسه إلى مرتبة الفلاسفة والحكماء والسياسيين والحكّام، ولم يستشهد القرآن بأدلة الفلاسفة لتأييد مدعيات النبي، وعندما يتحدّث عن الوحي يتعرض فقط لمقولة الوحي نفسه، فلم يتنزل بقيمة الوحي إلى دائرة الفلسفة، ومن هذه الجهة بقي النبي نبيّاً إلى آخر عمره، ورغم أنّه استطاع اخضاع جميع الجزيرة العربية تحت سلطته السياسية، ولكن الوجه الغالب في حياته إلى آخر عمره هو وجه النبوة.

الخصوصية الخامسة: البنوّة

وهذه هي الخصوصية الخامسة للخطاب النبوي، وهي خصوصية «النبوة»، وهذه الخصوصية تخاطب قلوب المؤمنين، وهي الخصوصية التي شيّدت القاعدة المتماسكة لبناء «الإيمان»، واليوم ينبغي أن يكون

الخطاب الديني بشكل يستطيع بناء قاعدة الإيمان، وهذا الأمر إنّما يتيسر فيما لو استطاع هذا الخطاب تسخير نفوس وقلوب المستمعين والمخاطبين، وهذا التسخير إنّما يتجسد في مقام العمل فيما لو تجاوز علماء الدين في أقوالهم وأفعالهم النزاعات في عالم السياسة بحيث يستطيعون أن يكونوا مبلغين وناقلين لخطاب «الكلي الآخر» لله تعالى، ولو تقرر أن يكون الدين وسيلة وأداة للسياسة، ولو تقرر أن يكون حملة الدين والمبلغين للخطاب الديني أن يقولوا للناس إنّ معلوماتهم وقضاياهم المعرفية هي قضايا نهائية وبالتالي لا يسمحون لأحد أن يتحرك على مستوى نقدها، ولو أنّهم أعلنوا للناس أنّ أحكامهم وتوصياتهم التي تتضمّن الأخطاء ونقائص هي أمر الله ونهيه، ولو أنّهم قاموا بارتداء مسوح القداسة، فإنّهم لا يستطيعون إدخال الخطاب الديني في وعي الإنسان المعاصر بعمق، فالخطاب الديني في العصر الحاضر يجب يسير في خط العقلانية، العدالة، الرحمة، الواقعية،

وأنّ الأشخاص الذين يحملون هذا الخطاب الديني هم الذين يستطيعون التأثير المعنوي وتجسيد الإيمان في فضاء المجتمع ويتحدّثون بعقلانية العصر وعدالة العصر ورحمة العصر وواقعية العصر، ويكون كلامهم وسلوكهم نقيّاً وطاهراً إلى درجة أنّهم يستحقون أن ينقلوا الخطاب الإلهي والكلي الآخر للناس.

---

(٤)

تجاوز القشرية الدينية(١)

في أوساطنا الثقافية يستند عادة في مسائل الحكومة والسياسة إلى سيرة الإمام علي (عليه السلام) في حكومته ونستشهد بشواهد كثيرة من سيرة هذا الإمام وكيفية مزاولته لمسائل الحكومة، ونبغي من خلال هذا الاستناد والاستشهاد إيجاد نموذج ومثال وأُسوة لنا في مسائل السياسة والحكومة في العصر الحاضر، مثلاً نقول إنّ الإمام علي أحمى حديدة لأخيه عقيل وقال له: لا أستطيع أن أُعطيك أكثر من حقك من بيت المال، لأنّني أخاف نار الآخرة، وكذلك عندما انتهى من مسائله في أمر الحكومة

---

١ ـ محاضرة في المركز الإسلامي للمهندسين ـ طهران عام ١٩٩٨.

وكان معه جماعة من الصحابة، وأرادوا الحديث معه في مسائل شخصية، فإنّ الإمام قام بإطفاء الشمعة المتعلقة ببيت المال وقال لهم: بما أنّ كلامنا يرتبط بالمسائل الخاصة والشخصية فإنني لا أُبيح لنفسي أن استفيد من بيت المال، وهنا نماذج أخرى في باب خدمة الإمام للأيتام والعوائل التي تعيش بدون ولي وأمثال ذلك.

ونحن عادة نعبّر عن مثل هذه الموارد بعنوان منهج الحكومة للإمام علي(عليه السلام)، ومن هذه الجهة نهدف إلى استخلاص هذه الرسالة من سيرة الإمام وهي: أنّ الحاكم يجب أن يعيش هاجس العدالة، والحاكم يجب أن يعيش الحساسية لبيت المال، ولو تقرر أن تقوم حكومة مشروعة في الوسط الشيعي فيجب أن تستند في أعمالها وسلوكياتها إلى حكومة علي(عليه السلام) العادلة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل أنّ الاستناد إلى سيرة الإمام علي في حكومته يمكن أن يكون لها معنى ورسالة في هذا العصر؟ هل أنّ مثل هذا الاستناد، مع وجود

التحوّلات والمتغيرات في مسألة السياسة والإدارة والنظم الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية التي برزت في القرون المتأخرة، يملك لحدّ الآن معنىً وخطاباً؟ وإذا كان كذلك فكيف؟

تبدل الرؤية للنظام السياسي في عصر الحداثة

لا شك ولا ريب في أنّ الاستناد إلى هذه الشواهد التاريخية إلى ما قبل ظهور المجتمعات الحديثة والنظم السياسية الجديدة كان ممكناً في إطار مسائل السلطة والحكومة ومطالبة الحكّام المسلمين بالعمل بسيرة الإمام علي العادلة، لأنّ المسألة كانت عبارة عن كيفية سلوك الحاكم وترتبط بعدل أو ظلم الحاكم بوصفه الشخصي والذي يملك جميع مقاليد السلطة، ولكن المسألة تبدلت في هذا العصر وأضحت المسألة كالتالي: هل أنّ التنظيم الاجتماعي في هذا العصر من شأنه أن يربي أفراد المجتمع بحيث تصل حالات الظلم والعدوان على حقوق الآخرين

إلى الحد الأدنى وتسود العدالة والمحبّة في فضاء المجتمع أكثر فأكثر؟ وفي هذه الصورة ينبغي النظر في كيفية صياغة النظام السياسي في المجتمع، وكيف حال حرية المطبوعات والنشريات، حرية الأحزاب، المنظمات السياسية، تفكيك السلطات، ضبط السلطة، حقوق الإنسان، وأمثال ذلك، ينبغي البحث في بنية وفاعلية المؤسسات الاجتماعية والسياسية، فلو كانت المسألة مطروحة بالشكل الثاني فإنّ الاستناد إلى سيرة الإمام علي العادلة لا يمكنها أن تملك خطاباً ورسالة لهذا العصر، إلاّ أن يتمّ الحديث عنها بشكل سيرة تاريخية عابرة أوالعمل على اكتشاف الرسالة المستترة وراء هذه السيرة، ومن أجل توضيح هذه المسألة أرى من اللازمة الإشارة إلى رؤيتين في الفلسفة السياسية في إطار حركة الإنسان في الواقع الاجتماعي.

الرؤية الأُولى، من الفلسفة السياسية والاجتماعية بدأت من عهد أرسطو وما بعده وتبتني على تعريف الإنسان بأنّه كائن

اجتماعي، وهذه الرؤية تتضمن التفاؤل وحسن الظن بالحياة الاجتماعية للإنسان، إنّ الحياة الاجتماعية للإنسان مستوحاة من النظام الطبيعي للموجودات، وهذا النظام يهدف إلى الخير العام، وكل شخص في دائرة مشاركته السياسية يتحرك في مجال العمل الأخلاقي، وفي هذه المرحلة لم يتيسر تفكيك الأخلاق عن السياسة، فالعمل السياسي عمل أخلاقي أيضاً، وهذه الرؤية تبتني على أنّ الغالب في الحياة الاجتماعية والسياسية هو عنصر الخير لا الشر، والشر أمر عرضي، والخطأ والظلم في الحياة الاجتماعية والسياسية هو أمر عرضي وفرعي، أمّا الأصل والأساس هو الخير والعدل، وبالإمكان مع مراعاة النظام الطبيعي تأسيس المجتمع العادل الذي يقوم أساسه على مبدأ العدل، والمجتمع الذي يقوم على قيمة العدل، هو المجتمع المثالي، وهذا النمط من التفكير في ماهية الحياة السياسية والاجتماعية للإنسان تفكير متفائل ويعتقد بإمكان إقامة المجتمع العادل.

رؤية المسيحية للنظام السياسي

إنّ الكثير من فلاسفة الاجتماع والسياسة اتبعوا هذه الرؤية، ولكن المسألة تبدلت في المسيحية حيث طرحت المسيحية المسألة بشكل آخر، فنمط الفكر، الذي ادخلته المسيحية في حياة الشعوب الغربية وبات فيما بعد أساساً فلسفياً للنظم الديمقراطية والليبرالية ولمسألة حقوق الإنسان في المجتمعات الديمقراطية الغربية «الغرب اللا ديني»، شيء آخر، وعندما نقول «المسيحية» فمرادنا المؤسسين للفكر المسيحي التيولوجي.

ويعد «اجوستين» من آباء الكنيسة وأحد روّاد المعنوية المسيحية، وقد تحدّث عن وجود مدينتين، إلهية وأرضية، وهذا الكلام طرحه فيما بعد مارتن لوثر بشكل آخر، فنظرية لوثر تقوم على أساس وجود «مجالين» أو «حقلين»، وهذه النظريات المسيحية لا تتضمن رؤية متفائلة للحياة السياسية والاجتماعية والدنيوية للإنسان، يقول هذا المفكّر المسيحي إنّ الحياة

الدنيوية للإنسان، أي الحياة الاجتماعية والسياسية على الأرض لا يمكنها أن تقوم على أساس العدل، والحياة الاجتماعية والسياسية على الأرض تتحرك بوحي الأهواء والشهوات للإنسان، وتستمد مقوماتها من الميول والرغبات وحالات الحرص والطمع في الإنسان، فالمحرك والدافع للحياة الاجتماعية والسياسية هي هذه العوامل، وهذه العوامل تزداد وتشتد بمرور الزمان، فكل شخص يريد أن يملك مساحة واسعة لحركته الدنيوية ويسعى ما أمكنه للاستجابة لنوازعه النفسانية، والحياة الاجتماعية والسياسية للناس ناشئة من مجموع هذه الرغبات الدنيوية، والعناصر الذاتية للإنسان التي تعتبر من افرازات المعصية الذاتية للإنسان.

وعلى هذا الأساس لا يمكن ادعاء إمكانية بناء الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع على أساس العدل، ويمكن القول فقط أنّ واقعيات الحياة السياسية والاجتماعية يمكن نقدها من خلال الخطاب المطالب بالعدالة في المسيحية.

إنّ أخلاقية المسيحية من شأنها نقد الوقائع الاجتماعية والسياسية، ولكن هذه الوقائع السياسية والاجتماعية لا يمكن أن تقوم على أساس مباديء الأخلاق المسيحية، ولا يمكن بناء وتشييد مجتمع مثالي، فالوقائع السياسية والاجتماعية في الحياة تقود بطبعها إلى الظلم وعدم احترام حقوق الآخرين وتخلق النزاعات والتكالب على الدنيا، فرسالة الأخلاق المسيحية تنتقد الحياة الاجتماعية والسياسية وتكشف عن أخطائها ونقاط ضعفها، وهذا الإنسان الذي يتحرك بالمعصية على الأرض «تقول المسيحية إنّ الإنسان يتحرك في حياته على الأرض بالمعصية، ولا يطهر الإنسان أبداً من الإثم» وقع مورد الخطاب والنقد دائماً، وتسعى المسيحية للتقليل مهما أمكن من هذه الأخطاء والآثام.

في العصور الوسطى حدث نزاع سياسي بين الكنيسة الكاثوليكية وملوك أوربا، وكان هناك تيار يميل لتوحيد المجال الديني والمجال الدنيوي، وكان رجال الكنيسة

يميلون إلى تكريس السلطة الدينية والدنيوية بأيديهم، وهذه المسألة أثارة صراعات كثيرة في الغرب في تلك الحقبة الزمنية، ولكن هذه الرغبة من بعض رجال الدين الكاثوليك لم تهيمن على الفكر الديني للمسيحية وبقيت هذه المسألة محدودة بهذا الإطار في الفكر الديني للمسيحية، بمعنى أنّ مهمّة الدين ورسالته الأخلاقية تتمثّل في نقد مظاهر الخلل في حركة الحياة السياسية والاجتماعية والتي لا يوجد لها حلّ أبداً.

وقد أضاف لوثر في نظريته «المجالين» هذه المسألة، وهي أنّ أصحاب الشأن السياسي يملكون مسؤولية من قِبل الله في دائرة حكومتهم «والتي لا يمكن إقامتها على أساس العدل وبالتالي فهي ناقصة دوماً» وفي الواقع كان لوثر يروم الاعتراف رسمياً بالحكومة، التي تمارس الظلم والجور، شاءت أم أبت، وقال إنّ الحاكم لا يمكن أن يحكم بدون استخدام أدوات الظلم أو الجور، ولكن نفس هذا الحاكم الجائر مكلّف من قِبل الله تعالى

بإعمار هذه الحياة الدنيوية وإدارتها بشكل من الأشكال والسعي ما أمكنه لتجنب الأخطاء، وهذه المسألة تشبه ما ورد في آراء الغزالي باسم نظرية «الغفلة»، فالغزالي في كتاب «احياء العلوم» يقدّم نصيحة للناس بأن يكونوا كذا وكذا وأن يتوكلوا إلى الله ولا يتجهون إلى الأسباب والعوامل المادية و.. الخ، وفجأة ينتبه لنفسه ويقول: ربّما يقول لنا أحدهم: إذا سار جميع الأفراد في طريق امتثال هذه النصائح التي تنصحنا بها، فإنّ نظام الحياة الاجتماعية والسياسية للبشر سينهار، فلو أنّ جميع الأفراد تركوا الأستعانة بالأسباب الطبيعية وتوكلوا على الله فقط، فسوف تتهاوى مظاهر التمدن والحياة، ثم يجيب الغزالي ويقول: ليس عليك بأن تهتم لهذه المسألة، بل عليك أن تسعى لتهذيب نفسك، لأنّ الله تعالى يدير النظام بعنصر الغفلة، فغالبية الناس لا تلتفت إلى هذه المسائل ويعيشون حالة الغفلة في واقع حياتهم، وبذلك ستبقى الحياة والتمدن من خلال حركة الناس في

خط الكسب والتجارة، ويطلق على هذه الظاهرة اسم «نظام الغفلة» وقد ورد هذا المعنى في أشعار جلال الدين الرومي أيضاً يقول:

ـ إنّ أساس هذا العالم يشكل روح الغفلة

ـ والانتباه في هذا العالم يعد آفة

وهذه الآراء قابلة للمقارنة، أي الفكر الذي يقول إنّ نظام العالم يدار بعنصر الغفلة، وذلك الفكر الذي طرحه اجستين ولوثر من وجود مدينتين أو مجالين.

الماكياولية وفساد السلطة

وقد تمظهر هذا المعنى في القرون الأخيرة، وذلك أنّ واقع الحياة السياسية والاجتماعية يقترن مع حالات النزاع والعدوان فيما تمثّل هذه الحالة محركاً للحياة الاجتماعية والسياسية وتمنحها الديناميةوالحيوية، وذلك في الفلسفة السياسية غير الدينية لـ «مكياولي» الذي طرح هذه الفكرة في كتابه «المدنية» ويقول إنّ المسألة ليست أنّ الإنسان مدني بالطبع، فحقائق الحياة

السياسية والاجتماعية تمتد بجذورها إلى «السلطة والقدرة» ويجب علينا مطالعة مسألة السلطة بشكل علمي.

ويطرح مكياولي رأيه في الحاكم الناجح والموفق، ويقول: من هو الحاكم الناجح؟ إنّ الحاكم الناجح هو الحاكم الذي يستطيع أن يدير السلطة بشكل جيد، وفي هذا النمط من الفكر تكون السياسة عبارة عن إدارة السلطة، بعد ذلك ظهرت هذه المسألة في نظريات الآخرين، فبما أنّ السلطة تقود إلى الفساد بشكل تلقائي، إذاً يجب تقسيم السلطة ليتيسر بذلك ضبطها بشكل متقابل، ثم طرحت مسألة المجتمع المدني في مقابل الحكومة، والمجتمع المدني عبارة عن المنظمات والمؤسسات الفاعلة في الوسط الاجتماعي والتي تحول بين الناس والحكومة، والحكومة بذلك تعني مركز السلطة التي تنشأ في الواقع من حركة الصراع على استلام مقاليد الحكم، والمجتمع المدني في الواقع بمثابة تشكلات يجب أن توفر لنفسها الأرضية الاقتصادية القوية، وتكون

في بنية الفكر الغربي مسؤولة عن ضبط السلطة وتحديد قدراتها وشرورها، ومن هنا نشأت الديمقراطية الغربية وطرحت في هذا الجو حقوق الإنسان.

ظهور فكرة حقوق الإنسان!

إنّ فكرة حقوق الإنسان تعني منح القدرة لشخص الإنسان كفرد في مقابل السلطة من جهة أنّ السلطة هي المنشأ للعدوان على حقوق الأفراد القادرة دوماً على استخدام عناصر الشر، وفلسفة حقوق الإنسان تهدف إلى فرملة وتنظيم حقوق الأفراد والقول بأنّ هذه هي حدود الإنسان كفرد، والسلطة ليس لها حق عبور وتجاوز هذه الحدود، إنّ حقوق الإنسان تمنح الفرد مصونية الحكومة، إنّ مسألة حقوق الإنسان تستمد مقوماتها من سوء الظن بماهية الواقع الاجتماعي والسياسي، وبما أنّ سوء الظن هذا موجود وتلك الشرور موجودة فقد طرح الإنسان بوصفه فرداً في مقابل السلطة ليكون مصوناً من عدوانها، والبعض يعتقد بأنّ حقوق الإنسان الغربية والديمقراطية

الليبرالية في الغرب هي نفس الفكر المسيحي المتحول إلى غير ديني، ففي الماضي كانت رسالة الإنجيل تهدف لنقد الواقع السياسي والاجتماعي، ولكن الفكر الغربي ينطلق في رؤيته الحالية لحقوق الإنسان من زاوية غير دينية ويتحرك باتجاه نقد الحياة السياسية، فالمسألة السياسية الرئيسية هي: كيف يتمّ تشكيل المنظمات الاجتماعية والسياسية بحيث تعيق صدور الشر من قِبل السلطة أو الوصول به إلى الحد الأدنى؟ اليوم لا أحد يفكّر في تأسيس مجتمع مثالي بالمفهوم الافلاطوني والارسطي، السؤال ليس في سلوك الحاكم على أساس العدالة أو الظلم، حالياً الحاكم غير مطروح، بل المؤسسات الحكومية مطروحة، فليست المسألة «من يجب أن يحكم» بل «كيف يمكن أن تدار الحكومة؟»، فالمسألة في هذا العصر عبارة عن كيفية تأسيس نظام السلطة على أساس عقلاني وعادل، لا من هو صاحب الحق الواقعي في الحكومة لنسلّم له مقاليد السلطة وننتظر عدالته.

يجب علينا نحن المسلمين التنظير لهذه المسائل، ولو رجعنا إلى الكتاب والسنّة من مواقع الإيمان فماذا نرى في تعاليم الكتاب والسنّة فيما يتصل بواقعيات الحياة الاجتماعية والسياسية؟ هل في الكتاب والسنّة كلام عن أنّ واقع الحياة الاجتماعية والسياسية ملوث بالخطأ والذنب والعدوان وطلب السلطة؟ يجب علينا أن نملك جواباً عن هذه المسألة، فهذه المسألة اليوم مهمة لنا، فإذا فهمنا من القرآن أنّ الحياة الدنيوية في المجال السياسي والاجتماعي منتظمة في طبيعتها، فإنّ مسائلنا ستبقى كما عليه الآن في تصورنا للأمور، وذلك في الاهتمام بسلوكيات الأشخاص وعدم السؤال عن النظم الاجتماعي وعدم التوجه لتأسيس المجتمع المطلوب، ولكن إذا فهمنا من القرآن أنّ أصل الحياة الدنيوية للإنسان ممتزجة بأخطاء الإنسان وميله الدائم في الحركة باتجاه التمرد على أحكام الله وتجاوز حدوده والإعراض عن العبودية له، ففي هذه

الصورة سنسلك طريقاً آخر في باب الحقوق والسياسة، وسنهتم بحلّ مسائل أخرى.

رؤية القرآن للحياة الاجتماعية

وبدوري أعتقد أنّه إذا تقرر أن نعثر على مورد في القرآن الكريم يتحدّث عن الواقعيات الاجتماعية والسياسية في هذه الحياة الدنيوية للإنسان، فلا مورد أفضل وأنسب من الآيات التي تتحدّث عن خلق آدم وهبوطه إلى الأرض، في هذه الآيات يتحدّث الله تعالى مع الملائكة وتطرح هذه المسألة والباري تعالى يؤيد هذه الحقيقة في الحياة السياسية والاجتماعية للإنسان وأنّها تقوم على الشر والفساد.

فعندما قال الله تعالى للملائكة بإنني سأخلق إنساناً يكون خليفتي في الأرض «وهذه المسألة ذكرها القرآن بلغة الرمز» وقالت الملائكة: (**قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...**)[1]، وهكذا نرى أنّ الملائكة يرون أنّ الحياة الأرضية للإنسان

١ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

ستكون مقترنة بالفساد وسفك الدماء، ولهذا قالوا للباري تعالى: إنّك تخلق كائناً يعيش في طبيعته الفساد وسفك الدماء في الحياة الدنيا، فماذا أجابهم الله تعالى؟

إنّ الله تعالى ردّ ادعاءهم ولم يقل إنّ هذا المخلوق لا يفسد ولا يسفك الدماء، بل طرح موضوعاً آخر، وقال: إنني أعلم بحقيقة لا تعلمونها: **(قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ)**، يعني مع كل هذه الأوضاع والحالات سأخلق هذا الإنسان وسأقيم هذه الواقعة، هنا يمكننا أن نفهم أنّ الله تعالى في ذات قبوله بأنّ هذه الحياة الدنيوية ستكون كما قالت الملائكة مقترنة بالفساد والشر ومع ذلك خلق الإنسان، والحكمة في هذا الخلق أنّ الإنسان الذي يملك هوية الافساد في الحياة الاجتماعية والسياسية، فإنّه استقر في الأرض ولم يكن من المقرر أن يغير هويته هذه، فلم يقل الله تعالى للملائكة إنني سأقوم بتغيير هوية الإنسان، بل قال بأنني سأقوم بهداية هذا

الإنسان الذي يملك نزعة الشر والافساد وسفك الدماء في الحياة.

ونستوحي من هذه الآيات أنّ الحياة الاجتماعية والسياسية تتسبب في الشر والفساد، ولكن هذه الحياة الاجتماعية ـ السياسية الشريرة، خلقها الله تعالى لغرض وحكمة يعلمها الله ولا أحد غيره يعلم بها، وبالتالي تحركت الهداية الإلهيّة لتتوجه نحو هذه الحياة الدنيوية الاجتماعية والسياسية، ولكن ليست بقصد تغيير هويتها، بل بهدف إيعاز تحذير دائم للإنسان، وأنّك أيّها الإنسان إعلم أنّك سترتكب دوماً الخطأ والخطيئة وأنّ هويتك وطبيعتك هي هذه، ولذلك فأنت لا تكون إلهاً أبداً، وفي هذه الحياة الدنيوية سيصل إليك خطاب من قِبل الله تعالى يقترن بالنقد، وهداية الأنبياء للإنسان تقوم دوماً على أساس الانتقاد له، ولكنّ رسالة الأنبياء لم تتمكن من تغيير طبيعة الحياة الدنيوية الشريرة للإنسان وليس المراد تغييرها.

أعتقد بأننا إذا أردنا أن نجد مكاناً في القرآن الكريم يصرّح بماهية الحياة الاجتماعية ـ السياسية للإنسان ويبيّن القرآن موقفه من هذه الحياة هو هذا المورد المذكور آنفاً، فإذا كان مضمون القرآن هو ما تقدّم، فحينئذ كيف ينبغي أن ننظر إلى مقولة الحكومة والسياسة؟ أنا لا أعتقد بأنّ القرآن الكريم كتاب يهدف لبيان الفلسفة الاجتماعية والسياسية للإنسان، فالقرآن كتاب دين، والدين غير الفلسفة والعلم «لا أنّه يتقاطع ويتعارض معهما»، والدين ناظر إلى مساحة أخرى من الإنسان.

إنّ القرآن بوصفه كتاب دين وكتاب وحي وينظر إلى هداية الإنسان في حياته الدنيوية والسياسية والاجتماعية ولا يريد أن يبيّن الفلسفة الاجتماعية والسياسية، فهذا الكتاب يبلغ الإنسان خطاب الله له لئلا يتمرد الإنسان عن مقتضيات العبودية لله تعالى، ويتهيأ لسماع الخطاب الإلهي فيما يتضمنه من انتقاد له ولسلوكياته.

طرح السؤال بصياغة أخرى

وإذا كانت المسألة كذلك، فيجب علينا أن نفكّر بهذه المسائل بشكل آخر ونطرح سؤالنا الديني والكلامي بصيغة أخرى، وهذا السؤال الجديد هو: ماذا ينبغي أن نفعل لتصل الأخطاء والشرور الناشئة من الواقعيات الاجتماعية السياسية في مجتمعاتنا إلى الحد الأدنى؟ وعندما يطرح هذا السؤال فإنّ مسألتنا ستكون ناظرة إلى كيفية بناء النظام السياسي والاجتماعي، وكيفية ضبط السلطة، وكيفية ضبط الشرور الاجتماعية والسياسية، وكيف سيكون الانتقاد الديني لهذه الوقائع وكيف ستتم الهداية الإلهيّة للإنسان فيما يتصل بهذه المسائل، وماذا ستكون العلاقة والنسبة معها؟ والخلاصة أنّ مسألتنا في هذه الصورة ستكون: كيف ينبغي أن تكون الحكومة، لا أنّه من ينبغي أن يحكم؟

وفي هذه الصورة سوف لا تمنحنا سيرة الإمام علي(عليه السلام) بوصفه حاكماً عادلاً رسالة واضحة وقوية فيما يتصل بوضعنا الحالي ونظامنا السياسي، لأنّ

مسألتنا ستكون شيئاً آخر، إذاً يجب أن نتحرك من موقع البحث عن عمل آخر، يجب أن تجاوز الشكل الظاهري لسيرة الإمام علي(عليه السلام) ونتخلص من آفة الشكلية والفرماليستية، وذلك بالتمعن بمعنى الرسالة الكامنة خلف سلوك الإمام علي الفردي والشخصي، أي احترام إنسانية الإنسان وإقامة العدالة ثم نرى على أساس المعلومات والمعارف المعاصرة، الواقعيات الاجتماعية والسياسية، وبالتالي العمل بهذه الرسالة المستوحاة من سيرة الإمام علي(عليه السلام) لا في كيفية إقامة حكومة على غرار حكومة الإمام(عليه السلام).

آفة الشكلية وإعراض الشباب عن الدين!

كيف نستطيع أن نغض النظر عن الرؤية القرآنية لواقع الحياة الدنيوية للإنسان وشهادة حركة التاريخ البشري على القصور الذاتي لهذه الحياة والفساد والشر الناشيء من تمركز السلطة بيد فئة معينة، والإعراض عن الأساليب والمناهج

التي قللت من أخطاء ومفاسد الحكومات، ثم الادعاء أنّ مسألتنا الآن هي: من يجب أن يحكم وبأي صفات يتصف الحاكم؟ ومن هذه المنطلق نرى أنّ إعراض الشباب عن الخطاب الديني ليس اعتباطياً، بل هو إعراض عن رسالة خاصة في الخطاب الديني، وهذه الحالة إنّما حدثت بسبب أنّ الأسئلة التي تدور في أذهان الشباب والجيل الناشيء شيء آخر، ونحن كرجال الدين نتحدّث عن مواضيع أخرى، ولذلك لا يوجد تواصل وإرتباط بين الخطاب الديني الرسمي الموجود وبين الجيل المعاصر فيما يتصل بواقعيات الحياة الاجتماعية والسياسية.

وهذه المشكلة التي نعيشها مشكلة عظيمة، نحن اليوم نواجه آفة الشكلية، يجب علينا إماطة اللثام عن ذلك الخطاب الذي يقع خلف مظاهر سيرة الأنبياء والأولياء والكشف عنه، فلو لم نكشف الستار عن ذلك الخطاب ولم نقتنص تلك الرسالة الخفية وبقينا نتحدّث دوماً عن سيرة الأنبياء والأولياء وندعو الناس إلى

التمسك بهذه السيرة في مجالاتها السطحية والشكلية، فإننا لا نوصل إليهم أي خطاب، إنّ كتبنا الدراسية المعاصرة تشهد هذا النقص غالباً، فالكتب الدراسية التي تدوّن للشباب والفتيات وبسبب أنّها تبتلي بالشكلية، فإنّها لا تحمل في ثناياها شيئاً لتقوله لهم، فلماذا نجد أنّ أطفالنا وشبابنا يفرّون من الدروس الدينية، لماذا لا يفرّون من درس الرياضيات، ولا يفرّون من العلوم الاجتماعية، ولا يفرّون من الأدبيات، ولكن في كل وقت يجري الكلام عن درس الدين سيواجهون شيئاً مملاً، لماذا صار الوضع هكذا؟ بسبب أنّ هذه الدروس لا تمنحهم شيئاً، مثلاً درس الرياضيات يحرك ذهن الشباب، لأنّه يضعهم في مقابل مجهول ثم يحل لهم هذا المجهول فيشعرون بلذة المعرفة، أمّا الدروس الدينية فلا تتضمّن خطاباً ولا تثير فيهم هيجاناً.

في تقديري أنّ الخطابات الإلهيّة الخالدة يمكن اقتباسها من رسالة وسيرة الأنبياء والأولياء لا من أشكالها الصورية

الزمانية والمكانية، وهنا أُشير إلى نموذج واحد وأُنهي الكلام.

لقد شاهد الكثير منكم فيلم الإمام علي(عليه السلام) ولعلي شاهدت ٩٠% من هذا الفيلم وأنا بدوري أنتقد هذا الفيلم، فلماذا قاموا بصناعة فيلم الإمام علي(عليه السلام)، لابدّ أن يكون ثمة خطاب ديني أخلاقي في فيلم الإمام علي(عليه السلام)، لأنّهم أنفقوا الكثير وأتعبوا أنفسهم كثيراً من أجل صناعة هذا الفيلم وبعض مقاطع هذا الفيلم فنية جدّاً، والغرض منها قطعاً بثّ رسالة وخطاب، فما هو هذا الخطاب؟ إنّهم أرادوا حتماً ايصال رسالة «العدالة» للإمام علي(عليه السلام)، ولكنني استوحي وللأسف أنّ هذا الفيلم وبسبب التوغل في الشكلية، لم يتضمن أي خطاب ورسالة، فمجرّد أن تعيش في غرفة صغيرة وحقيرة وليس فيها فراش ولا مصباح ويتمّ عرض بعض بدن الإمام علي وفي قدميه نعلين من ذلك الزمان، وهو جالس يحسب بيت المال ببعض الحصى، ويريد مثلاً حفظ بيت المال من التلف والاسراف

«كما تعرضه مقاطع من هذا الفيلم» فإنّها لا تحمل أي مفهوم ومعنى للجيل المعاصر من الشباب ، ولكن في النقطة المقابلة جرى إظهار الجهاز الأموي فيما يتضمنه من نشاط وطاقة وفعالية سياسية بحيث يتغلب على الطرف المقابل الذي يعيش البساطة وفي إطار مفاهيم ابتدائية جدّاً من العدالة والسياسة، ففي نظري أنّ هذا الفيلم يؤكد هزيمة العدالة في مقابل السياسة لا عظمة العدالة، فلماذا وقع هذا الأمر؟ إنّه بسبب التوغل في الشكلية وعدم الالتفات إلى أنّ الحياة البسيطة والبدائية للإمام علي لا يمكنها اليوم أن تبيّن عشق الإمام علي العميق للعدالة في ذهن إنسان القرن العشرين، هؤلاء ليس فقط لم يتمكنوا من ايصال عظمة وفخامة العدالة، بل جعلوها مقولة لا تنفع في الحياة العصرية ولا تتناغم مع إرادة المجتمع البشري في العصر الحاضر.

يجب علينا عبور الشكلية الدينية، وهذا هو الاجتهاد المتحرك، فما دمنا نعتمد على العدالة الشخصية للإمام علي ونطالب

الآخرين أن يحكموا بسيرة الإمام علي ونغض النظر عن الواقع والأسئلة المثارة في هذا العصر... وبدلاً من التوجه إلى كيفية تنظيم المؤسسات الحكومية ورسم العلاقة فيما بينها والسعي للحدّ من تمركز السلطة وفسادها، نهتم بعمل الأشخاص... وبدلاً من السؤال عن البنية العقلانية والعادلة للحكومة نسأل عن «من يجب أن يستلم الحكومة»، وهكذا نتحرك في خط المتاهة ونعيش حالات الاخفاق والفشل، شئنا أم أبينا، في حل المشكلات النظرية والعملية لمجتمعنا، إنّ مسألتنا اليوم هي: كيف ينبغي أن تكون الحكومة؟ وأي نظام سياسي يحقق العدالة في واقع المجتمع، وأي نظام سياسي ظالم؟

___

(٥)

قراءة واحدة أو قراءات متعددة للنصوص الدينية(١)

□ في الآونة الأخيرة طرح موضوع بين التيارات الفكرية في المجتمع تحت عنوان، قراءة واحدة أو قراءات متعددة للدين، نرجو أن تحدّثونا عن المباني الفكرية والمباني الفلسفية للأشخاص الذين يعتقدون بالقراءات المتعددة للنص الديني.

■ إنّ موضوع القراءات المختلفة أو القراءة الواحدة يملك شكلاً واقعياً في مجتمعنا ولكنّه لا يلتفت إليه، قد يتصوّر البعض أنّ الاختلاف في بلدنا يتمظهر في أنّ البعض يعتقد بوجود قراءة واحدة للإسلام والبعض الآخر يعتقد بقراءات

١ــ مقابلة صحفية مع صحيفة «فتح».

متفاوتة، في حين أنّ واقع المسألة ليس كذلك وأنّ الأشخاص الذين يقولون بوجود قراءة واحدة للإسلام لا أكثر، هم الأشخاص الذين لا يعتقدون بأنّ الإسلام بوصفه قراءة ورؤية، وكلامهم عن الإسلام لا يعد قراءة للنصوص الدينية، هؤلاء اتخذوا منهجاً آخر ومنطلقاً آخر لبيان الإسلام، وإذا قالوا ظاهراً أنّ الإسلام لا يملك سوى قراءة واحدة في الأمور القطعية والمسلّمة وأنّ الاختلاف في القراءة يتعلق بالمسائل الفرعية فإنّهم يستخدمون مفردة قراءة من أجل التماهي مع الآخرين ومجاراتهم.

إنّ المباني الفكرية والفلسفية لهؤلاء السادة لا ترتبط بقراءة النصوص الدينية، ومبناهم عبارة عن توضيح وشرح معرفي يقوم على أساس متيافيزيقيا افلاطونية وارسطية، وهي معرفة انطولوجية «وجودية»، هؤلاء في الواقع يقولون إنّ نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) أكد في رسالته على هذه المعرفة الانطولوجية، وهذا النمط من التفكير هو التفكير الموجود في الفلسفة الإسلامية، فالمفاهيم

الأساسية الموجودة في هذا المذهب من هذا القبيل، مثلاً إنّ الله تعالى هو علّة العلل أو واجب الوجود من جميع الجهات وأنّ الدين هو تجلي الباري تعالى، والوحي في نظرهم عبارة عن اتصال النبي بالعقل الفعال ومسائل من هذا القبيل، وهذه المفاهيم لا ترتبط اطلاقاً بمفهوم القراءة الواردة في معارف وأدبيات العالم المعاصر.

وإيمان أشخاص مثل، صدر المتألهين، الفارابي، ابن سينا، الخواجة نصير الدين الطوسي، ليس فهم قراءتي للنصوص الدينية «الكتاب والسنّة» فقراءة النص غير مطروحة بالنسبة لهم، وقراءة النص ـ حتى لو قلنا بأنّها تمتد بجذورها إلى الماضي ـ فإنّها فعلاً تملك اتجاهاً فلسفياً جديداً غير الاتجاه الفلسفي الانطولوجي كما ورد في ميتافيزيقيا افلاطون وارسطو، وهؤلاء السادة اتبعوا هذا المفهوم مع إجراء بعض التغييرات والتكميلات، وفي دائرة فكر صدر المتألهين، بما يسمى الحكمة المتعالية، نرى هذه

المتيافيزيقيا ظهرت بشكل آخر، وأعتقد أننا ينبغي أن نلتفت إلى هذه المسألة المهمة، وهي بالرغم من أنّ أحد التيارات الفكرية الدينية الموجودة في بلدنا يستخدم هذا التعبير وهو أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون له سوى قراءة واحدة، ولكن مراده في الباطن هو لزوم اجتناب قراءة النص.

□ السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن وصف وتحليل مسألة الإيمان الديني لدى من يملك هذين من النوعين من القراءة، وأيها يؤمن بالإيمان بمعناه الواقعي والذي كان قريباً من عصر النبي الأكرم؟

■ إنّ مسألة الإيمان في الدين الإسلامي مسألة وجودية، وفي الحقيقة الإيمان هو المعرفة الفلسفية الانطولوجية لنظام عالم الوجود، وقد صرّح بهذه المسألة صدر المتألهين في مطلع أسفاره الأربعة، وطبعاً فهذا هو إيمان الخواص والذي بيّنه صدر المتألهين في كتابه، فهو يرى في معنى الإسلام ما يعني هذا المضمون، ولكن

بالنسبة لعامة الناس، وبسبب أنّهم لا يحصلون على معرفة فلسفية، فإيمانهم إيمان تقليدي لا أكثر وليس فيه نفع معرفي أو قليل جدّاً، ففي الحقيقة أنّ عامة الناس محرومون من الإيمان بذلك المعنى الفلسفي ويجب على أولياء الدين أن يعلّموهم الإيمان التقليدي.

بيدَ أنّ الإسلام بوصفه قراءة ليس معرفة وجودية فلسفية، وهذا النهج يستقي مقوماته ومعارفه من علوم مثل: علم الدين، الهرمنيوطيقا، المنهج الظاهراتي التاريخي، وعلم الدين الجديد عبارة عن معرفة المؤثرات والرموز والظواهر الدينية في حياة الإنسان، وفي علم الدين الجديد فإنّ لسان الدين هو لسان ترميزي ويتحدّث بلغة الرمز، ومعرفة الدين عبارة عن معرفة مجموعة الرموز اللسانية لذلك الدين، والإسلام بوصفه قراءة بالدرجة الأولى يستوحي دلالاته من بحوث علم الهرمنيوطيقا، وهي البحوث التي تخص فهم وتفسير النص، وعلى أساس هذا العلم فإنّ النصوص الدينية بوصفها مظاهر ورموز

يمكن فهمها وتفسيرها كسائر النصوص الأخرى، سواءً كان ذلك النص كتاباً أو قطعة فنية إسلامية أو شيئاً آخر.

أمّا المنهج الظاهراتي التاريخي فهو بدوره يكشف عن مسيرة تكون كل دين وبإمكانه أن يساهم في عملية تفكيك ذاتيات الدين عن عرضياته، والإسلام بوصفه قراءة يستفيد من هذه العلوم والمعارف، وفي الحقيقة أنّ الإسلام بوصفه قراءة، يحصل على توضيح ترميزي وسيمائي من النصوص الدينية، وطبعاً فإنّ المفسّر المؤمن في هذه القراءة، وهي قراءة تنطلق من موقع الإيمان أيضاً، يجد أنّ النص يتضمن في مركزه «أي الكتاب والسنّة» خطاباً ينطلق من الله تعالى ويدعو للمعنوية والأمل وإضفاء المعنى للحياة، ومن هذا الطريق يمنح الإنسان معنى الإنسانية والحياة ويضفي على جميع القيم الأخلاقية للإنسان معناها، والأشخاص الذين يرون أنّ الإسلام بوصفه قراءة يعتقدون أنّ مسألة المسلمين الأوائل وإلى منتصف القرن الثاني للهجرة هي قراءة النص، ثم

دخل الإسلام الفلسفي إلى ساحة الفكر الديني.

وفي الإسلام بوصفه قراءة يكون للإيمان معاني متفاوتة بالنسبة للإيمان في النظرية الأولى، فالإيمان في هذه النظرية عبارة تحوّل وجودي وولادة جديدة وتغيير في أعماق وجود الإنسان وظهور حالة التعلق القلبي بشكل جلي، إنّ أتباع «الإسلام بوصفه قراءة» يعتقدون أنّ معنى الإيمان في عصر النبي هو هذا المعنى ويستشهدون بآيات قرآنية وشواهد تاريخية كثيرة على هذه الحقيقة، مثلاً عندما يصف القرآن الكريم المؤمنين، فإنّه يبيّن صفات تشير إلى تحوّل وجودي في نفوس المسلمين، كالآيات التي تشير إلى أنّ المؤمنين يعيشون حالة «الخشوع»، أو عندما يسمعون الحقيقة فإنّ أعينهم تفيض من الدمع، هؤلاء عندما ينظرون إلى السماء والأرض يملكهم الذهول وتسيطر عليهم حالة التحير، وهذه الحالات من هذا القبيل هي حالات وجودية لم يلتفت إليها

الفلاسفة والمتكلّمون في تعريفهم الفلسفي وحتى الكلامي للإيمان.

وعلى ضوء ذلك نحصل على تيارين متغايرين تماماً، وليست المسألة أنّ أحد التيارين يعتقد بأنّ الإسلام يملك قراءة واحدة، والتيار الآخر يعتقد بوجود عدّة قراءات للإسلام، فلو أنّ التيار الذي يقول بوجود قراءة واحدة يعتقد حقيقة بمسألة القراءة، فلا شك أنّهم لا يستطيعون أن يدّعو وجود قراءة واحدة، فبما أنّهم يعتقدون وجود قراءة للدين فإنّهم يدخلون في عالم خاص ويقبلون بمباني المنهج الهرمنيوطيقي، فإذا قَبل الشخص هذه المباني فلا يستطيع أن يقول بوجود قراءة واحدة فقط، إنّ تعدد القراءات في دائرة علم الهرمنيوطيقا في غاية الوضوح.

□) ما هي خصوصيات ما يطرح الآن بوصفه بيان رسمياً للدين، وعلى أساس التقسيم الذي ذكرتموه عن الاتجاهات المختلفة للدين فما هي آثار ومعطيات هذا النوع من الاتجاه العقائدي؟

■) للأسف أنّ ما يطرح في البيان الرسمي للدين كخطاب لعامة الناس من خلال أجهزة الإعلام لا يمثّل البعد الانطولوجي الوجودي للدين «لأنّ مثل هذا الإسلام لا يفهمه سوى الخواص» ولا هو إسلام بوصفه قراءة، لأنّه في هذه الصورة يجب أن يطرح في بيانهم للإسلام معنى للإيمان متناسب مع معنى القراءة، ويتمّ الحديث عن مثل هذا الإيمان والعمل على تقوية هذا الإيمان وديمومته، إنّ ما هو مطروح عن الإسلام في أجهزة الإعلام ويمثّل البيان الرسمي والحكومي للدين، لا يشبه أيّاً من هذين الاتجاهين المشار إليهما، إنّ الإسلام أو الإيمان المطروح في أجهزة الإعلام هذه عبارة عن الالتزام بسلسلة من العقائد والأحكام والتصديقات التي ظهرت بمرور الزمان وتراكمت في التراث الديني للمسلمين، إنّ حفظ هذه العقائد والسلوكيات الدينية من خلال تبليغ أجهزة الإعلام وتلقينها وأدلجتها يؤدي إلى إيجاد فضاء ديني مغلق ويمنع من نفوذ معارف جديدة إلى الوعي الباطني

للمعتقدين بهذه العقائد والتصديقات، إنّ حفظ الإسلام والإيمان كما هو مطروح اليوم في أجهزة الإعلام الرسمية في بلدنا يستهلك رؤس أموال عظيمة لغرض التبليغ لهذا الإسلام، ومثل هذه النفقات الباهظة والإصرار من قِبل الأجهزة الرسمية على التبليغ لهذا الإسلام لا يعطي أية نتيجة، لأنّ العالم المعاصر، والذي تنهمر فيه المعلومات والمعارف من كل جهة على ذهنية الناس، يأبى بقاء الناس بهذه الحالة من الحركة في اتجاه واحد لا يرتكز على عمق في النظرة وحركة في الفكر.

إنّ العالم اليوم ليس عالماً يعيش فيه الأفراد بعقائد مغلقة غير متزلزلة وتصديقات دوغمائية بقضايا معينة، إنّ العالم الحالي هو عالم تبادل المعلومات وثمة عوامل تتسبب دائماً في تغيير المعتقدات والتصورات، وأحد الأبعاد المهمة لتيار السيل الجارف للمعارف والمعلومات في عالمنا المعاصر هو أننا نواجه دائماً أسئلة وعلامات استفهام

ناظرة إلى العقائد والمنظومات الفكرية التي يعيشها الإنسان ممّا يتسبب في اهتزازها وتغييرها.

وفي الأديان الأخرى في العالم نرى أنّ علماء الدين لهذه الأديان تحركوا لحفظ إيمان الناس وبالتالي لم يستخدموا هذا المنهج ويعرّضوا المؤمنين لقصف تبليغي وتلقيني ويصنعوا لهم ايديولوجية دينية ومن خلال عنصر المصلحة يسعون لصيانة عقائد الناس، إنّ هذا الطريقة لا تتناسب مع مقتضيات العصر، والإسلوب المحبذ في العالم المعاصر يتلخص في تقديم أجوبة مناسبة عن الأسئلة الوجودية الأساسية لدى الإنسان المعاصر من خلال بيان الخطاب الديني والآداب والتقاليد والمناسك الرمزية وغير الرمزية للدين، والتي لا يمكن الجواب عنها بآليات الفلسفة والعلم والفنون ونظائرها، وهذه المسألة للأسف لم يتمّ الالتفات إليها في المجتمعات الإسلامية.

□) ألا يؤدي وجود قراءات مختلفة للدين إلى تعرض وحدة المتدينين

للاهتزاز والضرر؟ ومن جهة أخرى مع القول بوجود قراءات متفاوتة للدين، فكيف يمكن إقامة حوار بين أصحاب هذه القراءات؟

■) يجب أولاً توضيح المراد من وحدة المتدينين، فلو كان المراد من وحدة المتدينين أنّ الدين يمثّل خميرة الهوية الوطنية والاجتماعية لجماعة معينة من الناس، فأنا لا أملك في العصر الحاضر مثل هذا الفهم عن الوحدة الدينية، ولا أعتقد أننا الآن بإمكاننا أن نتحدّث عن كون الدين خميرة ونواه للهوية الاجتماعية، إنّ الهويات الاجتماعية في العصر الحاضر تتشكل وتظهر بطرق أخرى، ولكن يمكن القول بأنّ الدين بإمكانه صياغة وضمان هوية كل فرد من أفراد البشر، يعني بإمكانه أن يمنح الإنسان معنى لإنسانيته، وبعبارة أخرى إننا نفهم أنّ الدين يمنح الأفراد هوية، ولكن إذا أراد أن يصنع للمجتمع هوية، فأنا لا أملك فهماً خاصاً عن هذه الهوية الدينية، والهويات الاجتماعية في العصر الحاضر

يتمّ صياغتها بعوامل أخرى كالقومية والوطنية والأمثال ذلك.

أمّا لو كان المراد أنّ جميع الناس في دائرة التدين في ذات كونهم يملكون قراءات مختلفة يبقون مرتبطين بدين معين ولا يقودهم هذا الحال إلى خلق أديان متعددة في داخل الدين الواحد، فهذا معنى معقول، وهذه المسألة تترتب على وحدة النص الذي وقع مورد القراءة، مثلاً في المجتمع الإيراني وعندما ترجع جميع القراءات المختلفة للكتاب والسنّة، ويعتقدون بأنّ هذه النصوص يجب الالتفات إليها والسير وفقها، فمثل هذا الاتجاه الواحد يجعلهم يرتبطون فيما بينهم بأصل مشترك ويدخلون في دائرة الدين الإسلامي بوصفهم مسلمين، وفي هذا الصدد يطرح هذا السؤال: كيف يستطيعون مع وجود قراءات مختلفة أن يتفاهموا ويتحاوروا فيما بينهم؟ يجب الالتفات إلى أنّ مثل هذا الحوار يقوم على أساس الأدلة التي يملكها أصحاب كل قراءة معينة، وكل شخص منهم يقدّم أدلته من داخل الدين ومن

خارجه لتأييد قراءته المعينة ويدافع عنها، وهذا البيان للأدلة والدفاع عن القراءة واستماع أدلة الطرف الآخر هو عين الحوار والتفاهم، فعندما يكون الإنسان مستعداً لأن يفهم كلام الآخر ثم يفهم العلاقة بين ما قاله الآخر وبين ما يقوله هو ويكون مستعداً فيما إذا تبيّنت له أدلة أخرى للالتزام بها وبالتالي إيجاد تغييرات في مواقفه وآرائه، فهذا هو التفاهم.

□) ألا يؤدي وجود قراءات متعددة للدين إلى تشكل وظهور قراءات غير صحيحة للدين وبالتالي إيجاد حالة من تسطيح الفهم في قراءة النص؟

■) الشبهة التي ينبغي إستجلاؤها في هذا المورد هي أنّ البعض يتصورون من إمكانية وجود قراءات متعددة، عدم وجود قراءة خاطئة اطلاقاً، أي أنّ كل شخص يستطيع أن يقدم أية قراءة يراها للنص، وأحد الإشكالات الرئيسية على مذهب تعدد القراءات هو أنّ هذا القول يؤدي إلى الفوضى في فهم النصوص، وبالتالي لا معنى

أساساً لوجود قراءة صحيحة وأخرى خاطئة، فكل شخص يستطيع أن يقول ما يشاء تجاه المعنى الذي يستوحيه من النص، وسوء الفهم هذا ظهر بشكل آخر في عبارات البعض، هؤلاء يقولون إنّ الأشخاص الذين يتحدّثون عن وجود قراءات متعددة، فإنّهم يرون أنّ الدين من قبيل الآداب والتقاليد والسلائق وكل شخص يستطيع القول ــ حسب ذوقه وسليقته ــ أنني أختار هذا الدين وأرفض ذلك الدين.

إنّ كلا هذين الاعتراضين ناشئان من سوء فهم لمقولة التعددية في القراءات، فالأشخاص الذين يطرحون مثل هذه الإشكالات والإعتراضات لم يتدبروا بشكل دقيق في هذه المقولة، إنّ مقولة تعدد القراءات لا تعتقد بصحة كلّ نوع من القراءة، فهذه المقولة تقرر أولاً: بما أنّ كلّ قراءة مبتنية على سلسلة من المباني والأحكام المسبقة والمفروضيات الذهنية، فلابدّ، في الوهلة الأولى من التدبر والبحث في تلك المباني والأحكام المسبقة لقراءة معينة وبالتالي الحكم على هذه القبليّات

والمفروضات المسبقة من خلال عرضها على طاولة النقد والمناقشة، ثم يجب على صاحب القراءة تقديم أدلته وما هو السبب الذي دعاه للاعتقاد بهذه القراءة، بمعنى أنّ مجرّد عرض المسبوقات والمفروضات لا يكفي بل ينبغي بعد ذلك البحث في الأدلة داخل دينية والأدلة خارج دينية لهذه القراءة، والآخرون يتحركون من موقع نقد هذه الأدلة ومناقشتها، سواءً الأدلة الابتدائية أو النهائية، وفيما إذا استطاع صاحب تلك القراءة الدفاع عنها بشكل معقول ومقبول، فسوف يكون بإمكاننا القول إنّ هذا الشخص يملك نظرية في مجال القراءة، وهذه القراءة هي إحدى القراءات الممكنة للناس، لأنّها قراءة منهجية ومستدلة، وعندما نقول قراءة صحيحة فالمراد القراءة المنهجية والقابلة للدفاع، إذاً فنحن نتحدّث عن قراءة صحيحة في مقابل وجود قراءات خاطئة، والقراءة الخاطئة هي القراءة التي لا تملك وسائل الدفاع المعقول عنها.

وتأسيساً على ذلك نقول: من الممكن وجود وظهور قراءات متفاوتة، ولكن أصحاب هذه القراءات المتفاوتة يعيشون دائماً حالة الحوار والتواصل الفكري باستمرار حتى مع الدوائر الأخرى للمعرفة، وبذلك يستطيعون دوماً الدفاع عن قراءتهم الخاصة للنص، لأنّ المتغيرات المتسارعة في حقول الفكر والتحوّلات التاريخية في معرفة الإنسان والتاريخ الاجتماعي للإنسان، يستدعي في إيجاد تحوّلات في تلك الأحكام المسبقة والمفروضات الذهنية والذي يستوجب بدوره الدفاع عن القراءات دوماً.

إذاً فليست المسألة أساساً أنّ كلّ شخص يملك حرية في اتخاذ قراءة معينة، وأيضاً ليست المسألة أنّ الدين أمر ذوقي ومزاجي بحيث إنّ كل شخص بإمكانه اختيار أي دين بما يوافق ذوقه ومزاجه، المسألة هي أنّ التدين والحياة في فضاء التدين تبتني على نوع خاص من الرموز والتجليات الدينية من موقع الإيمان، يعني أنّ الإنسان المتدين يعيش مع الرموز

والتجليات الدينية وبذلك يستمر في تدينه وحياته الإيمانية بحيث يتحرك دوماً على مستوى قراءة هذه الرموز وهذه التجليات، وبذلك يمكن وجود أشكال متعددة من التدين في حين أنّ باطن هذا التدين، الذي هو عبارة عن تعلق خاطر المتدين بالحقيقة المتعالية والذات المقدسة وبالتالي بإمكانه التحدّث معها من وراء تلك الرموز والتجليات، لا يمسه التغيير اطلاقاً.

□) مع الالتفات إلى الفاصلة الزمنية لألف وأربعمائة عام منذ عصر الرسالة، ومن أجل تجسيد ذلك الخطاب الديني بشكل مملوس أكثر في عصرنا الحاضر الذي يشهد تغييرات ملحوظة في خصوصيات الحياة الثقافية للإنسان المعاصر، ماذا ينبغي عمله في هذا الصدد، ومن يملك الصلاحية لهذا العمل؟

■) يجب علينا الخروج من مطاوي هذا التراث الديني الذي تراكم طيلة ألف أربعمائة عام، والعمل على نقد هذا التراث ومن ثمة مطالعة الكتاب والسنّة

في عصر صدورهما واستخلاص الرسالة المتوفرة في مضامين هذه النصوص وترجمتها إلى ثقافة العصر الحاضر، إذاً علينا القيام بعدّة أمور:

الأوّل: نقد التراث الديني الذي وصلنا عبر ألف أربعمائة عام.

الثاني: قراءة النصوص الأولى، قراءة تزامنية مع عصر صدورها، كنصوص القرآن الكريم وكلمات وسيرة نبي الإسلام، بمعنى أن نقرأها في دائرة ثقافة ذلك العصر، وإذا أردنا القيام بهذه العمل فسوف لا نستطيع قطعاً أن نقرأ القرآن بوصفه كتاباً مفتوحاً أمامنا ونرى ماذا نفهمه من آياته الكريمة، أو نقوم بمطالعة الأحاديث النبوية ونسعى إلى استخلاص مفاهيم منها، فهذه النصوص ترتبط بأرضيّة ثقافية مناسبة لذلك العصر، وتلك الأرضية للنص عبارة عن الأوضاع والأحوال الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت سائدة في الحجاز آنذاك، فهذه النصوص كانت تتضمن خطاباً ورسالة لأهل الحجاز في عصر ظهور الإسلام، إذاً فهذه

الأوضاع والأحوال تمثّل قسماً من النص أو الأرضية لظهور النص الذي نريد مطالعته.

إذاً يجب علينا بشكل عام مطالعة هذه النصوص لنرى ما هو معنى هذا النص في تلك الظروف والبيئة، وهنا نستطيع أن نصل إلى مضمون ذلك النص، غاية الأمر أنّ مثل هذا العمل لا يتيسر من أي شخص كان، بل يستلزم توفر الصلاحيات العلمية والفكرية والروحية العالية، ومن هذه الجهة لا يستطيع الشخص العادي أن يتحرك على مستوى تفسير النص الديني، والأشخاص الذين يتصورون أنّ أنصار نظرية القراءة يعيشون السطحية في مسائل الدين فإنّهم مبتلون بسوء الفهم، وعلى ضوء ذلك أُؤكد أنّ مفسّر النصوص الدينية يملك دوراً مهمّاً وأنّ عمله في غاية الأهميّة.

إنّ المفسر الذي يملك الصلاحية للتفسير يجب أن يجعل من النص قابلاً للفهم في هذا العصر، بمعنى أنّ ما يتوفر في داخل دائرة تلك الثقافة من مفاهيم ورؤية كونية وقيم أخلاقية في ذلك النص يستطيع المفسّر عرضها في إطار المفاهيم والقيم

الثقافية في عصرنا الحاضر، فلو استطاع أداء هذا الدور بشكل صحيح، كما هو الحال في صدر الإسلام، فمثل هذا التفسير سيملك القدرة على منح المخاطبين الإيمان والحيوية، بمعنى أنّ المستمعين للخطاب الديني في العصر الحاضر سيجدون الجواب عن أسئلتهم الوجودية، كما كان حال الناس في عصر النبي إذا كانوا يعيشون الإيمان من جهة شعورهم بأنّهم عثروا على الأجوبة المناسبة لأسئلة ذلك العصر.

وليست هذه الترجمة الثقافية بالعمل اليسير، فالشخص الذي يقوم بهذه الترجمة يجب أن يملك معرفة وافية بخصوصيات هذا العصر، وهذا الشيء هو الذي بقي مغفولاً عنه في مجتمعنا الإسلامي ولم يلتفت إليه في الخطاب الديني الرسمي أبداً، ولم نشاهد حركة ثقافية تستطيع ترجمة ذلك الخطاب الأول الموجود في الكتاب والسنّة إلى ثقافة هذا العصر.

□) ولكن ثمة تيار فكري يتنكّر لهذه الترجمة من الأساس ويرى أنّها مسألة غير ضرورية؟

■) إنّ أصحاب هذا الفكر يتصورون أنّ ثقافة العصر الحاضر خاطئة تماماً وتسير في خط الباطل والانحراف عن مقتضيات الرسالة والقيم الإنسانية، وهذا خطأ كبير يرتكبه هؤلاء، لأنّهم لم يتعرفوا بشكل صحيح على الثقافة ويتصورون أنّ جميع العصور تملك ثقافة ثابتة وبالإمكان الحديث عن ثقافة ثابتة وشمولية، هؤلاء يتصورون أنّ الثقافة الإسلامية في أذهانهم هي ثقافة فطرية لجميع أفراد البشر، وبالتالي يجب أن تبقى الثقافة ثابتة، ولكن الثقافة الفطرية للبشر ليس لها معنى أساساً، فإمّا أن لا يتحدّث الإنسان عن الثقافة، ويعلن أنّ جميع هذه المفاهيم والمقولات خاطئة تماماً، ويجب علينا إبعاد هذه المفاهيم من حياتنا، أو إذا أراد الحديث عن الثقافة يجب أولاً أن يعرف معنى الثقافة، والطريق لمعرفة الثقافة بيّن ومعين، وبالإمكان التعرّف على الثقافة بآليات فلسفية وعلمية، وهذه الآليات أو المناهج تشير إلى عدم وجود ثقافة ثابتة وثقافة فطرية واحدة

للبشرية، فالثقافات مختلفة على امتداد التاريخ البشري، وربّما يمكن الحديث عن وجود مشتركات ثقافية بين المجتمعات البشرية، ولكن لا يمكن القول بوجود بنية ثقافية واحدة لجميع المجتمعات البشرية وعلى إمتداد العصور والحقب الزمنية.

إذاً فمفسّر النص يجب أن يتعرف على ثقافة عصره بشكل صحيح ويعلم أنّه إذا أراد ترجمة ذلك النص إلى ثقافة عصره كيف ينبغي أن يعمل.

□) تحدّثتم في بعض آرائكم عن لزوم العبور من الشكلية الدينية، ويبدو أنّ هذا العبور من الشكلية الدينية عبارة عن بيان آخر للترجمة الثقافية للنص، وفي هذه الصورة لو لم يتمّ الالتفات إلى هذه الضرورة، فما هي المآزق التي تواجهنا في هذا السبيل؟

■) الشكلية الدينية هي أن نقول بلزوم حفظ الخطاب الذي ورد في إطار ثقافة تمتد إلى ألف أربعمائة عام قبل ذلك ونحفظ الرسالة التاريخية لهذا الخطاب في ذلك العصر ونتوقع أن يقبل ملايين

الطلاّب والمثقفين في مجتمعاتنا بذلك الخطاب الذي يتضمنه النص الديني، وهذا العمل غير ممكن، ومن هذه الجهة نرى في الكثير من التقارير أنّ الدروس الدينية غير محبذة للطلاّب ولا تملك الجاذبية اللازمة، فالشباب الذين يملكون تحصيلاً علمياً لا ينجذون إلى خطباء ووعاظ الدين، وقد فقدت الكتب الدينية بريقها بالنسبة إليهم، وسبب ذلك يكمن في هذه الشكلية الدينية، ومن جهة أخرى فإنّ تلك الفئة من الشباب الذين يتوجهون إلى المساجد إمّا أنّهم يقرأون الكتب الرخيصة والزهيدة في معارفها الفكرية والنفسانية، وبعبارة أخرى أنّ أضعف الشباب من الناحية الفكرية والنفسية وأقلهم معرفة واطلاعاً هم هذه الفئة من الشباب والمراهقين.

إنّ هذه المشكلات كلها ناشئة من أنّ المبلغين الدينيين لا يريدون تغيير صياغة الخطاب الديني القديم، وللأسف أنّ الكثير منهم لا يملك القدرة على تغيير شكل الخطاب القديم لأنّهم لا يملكون معرفة

صحيحة بثقافة ذلك العصر ولا بثقافة هذا العصر، وهنا أقول إننا نحتاج أكثر من أي شيء آخر إلى علماء دين يتميزون بخصوصية معرفتهم بثقافة ذلك العصر وثقافة هذا العصر أيضاً، ويملكون الصلاحيات اللازمة للقيام بالترجمة الثقافية.

□) كيف يتسنى للشباب في المجتمعات الإسلامية المعاصرة الوصول إلى النص الإسلامي الأوّل، وبالتالي يقيمون رابطة مع الفكر الديني، وما هي الموانع التي تحول دون هذا الارتباط؟

■) إذا كان مقصودكم من الشباب الأشخاص الذين يملكون معلومات قليلة وترعرعوا في عوائل تقليدية ولم تترسخ ثقافة هذا العصر في أذهانهم وكانت ظروفهم الشغلية والحياتية بحيث إنّه لا يوجد أي عامل يعمل على تحريكهم بإتجاه إعادة النظر فى معارفهم وعقائدهم التقليدية، فهذه الطائفة من الشباب ينبغي أن تتوجه إلى المساجد وهيئات العزاء الحسيني وتكتفي

بسماع الخطاب الرسمي من أجهزة الإعلام الحكومية و تبقى على تدينها.

ولكن المسألة أنّ عدد هؤلاء الشباب يقل يوماً بعد آخر بسبب أنّ الجامعات تتسع وتزداد يوماً بعد آخر ويزداد بذلك عدد طلاّب الجامعات، ورغم كثرة البرامج الدينية التي تبث من التلفزيون الرسمي، ومع وجود رقابة مشددة على البرامج التلفزيونية، فالناس ترى وتسمع أنواعاً وأشكالاً من الأفكار والآراء والعقائد، وعلى أية حال فإنّ أمواج المعلومات والمعارف، وبسبب توسعة وزيادة عدد الجامعات في البلدان الإسلامية التي يتعرف فيها الطلاّب على الفكر النقدي، تزداد يوماً بعد آخر، والآن نرى القسم الأعظم من شبابنا يملكون فكراً انتقادياً، هؤلاء الشباب لا يستطيعون تحقيق الارتباط مع القرآن والسنّة من طريق الخطاب الرسمي والوسائط التقليدية، وهذا الفراغ موجود ومحسوس تماماً، ونحن لا نملك من التراجم للنصوص الدينية كما سبقت الإشارة إليه إلاّ القليل جدّاً،

والترجمات الثقافية التي تتضمن إعادة انتاج كل ما يتصل بالخطاب الأول الوارد في الكتاب والسنّة، لا تنحصر فقط بالخطاب العرفاني والصوفي، بل ما يستوعب الأبعاد العرفانية والسياسية والاجتماعية، يعني أنّ النص الديني يملك رؤية وخطاب عن العدالة الاجتماعية بقدر ما يملك خطاباً عن التوحيد، وطبعاً تبعاً لمقولة التوحيد.

إذا أردنا من الشباب أن يطالعوا ديوان مثنوي لجلال الدين الرومي والذي يملك شروحاً كثيرة متداولة، فإنّهم سيجدون فيه البعد العرفاني ولا يجدون فيه بُعد العدالة الاجتماعية، كما هو الحال في بعض التفاسير للقرآن والسنّة التي تعتمد بشكل مفرط على العدالة الاجتماعية وتختزل الدين بأنّه أداة لضمان إقامة العدل الاجتماعي، يعني أنّها تعمل على أدلجة العدالة والدين، ونحن لا نملك للأسف ترجمة ثقافية شاملة لتلك النصوص الدينية الأولى إلاّ ما ندر، وقد تحدّثت في إحدى الجلسات تحت عنوان: خصوصيات خطاب

الأنبياء، وقد نشر في صحيفة خرداد، فقلت: إنّ الخطاب الإسلامي يتضمن التوحيد، والعدالة الاجتماعية، الواقعية، والرحمة وأمثال ذلك، إذاً فهذه الترجمة يجب أن تكون ترجمة تبيّن فيها هذه الأبعاد للرسالة الإسلامية ولا نملك مثل هذه الترجمات.

□) ما هو المقصود من مفهوم «الاستماع» الذي أشرتم إليه أحياناً؟ هل أنّ هذا الاستماع يمكن تسريته إلى جميع الحقول والدوائر التي يمكن إيجاد الحوار فيها؟

■) المقصود من استماع النص هو أننا عندما نواجه نصاً معيناً ونريد فهمه، أن نكون مستعدين لفهمه، وهذا الموضوع لا يختص بالنصوص الدينية، فهذه المسألة تجد لها مصاديق في المحاورات والمكالمات بين أفراد البشر أنفسهم، لو أردت أن أُحاور شخصاً آخر في مكالمة معينة يجب عليَّ أولاً أن أكون مستعداً لفهم كلامه، وهذه الحالة لا تعني اطلاقاً عدم وجود أحكام ومفروضات مسبقة، نحن لا

نستطيع أبداً أن نتحرك على مستوى الحوار مع الأشخاص الآخرين أو قراءة نص معين بافراغ أذهاننا تماماً من القبليات والمفروضات المسبقة، ولكن الإنسان يستطيع في ذات كونه يملك قبليات ومفروضات مسبقة أن يكون مستعداً لفهم الطرف الآخر، وهذا الأمر لا يتيسر إلاّ إذا أوجدنا حواراً مع النص، وفي الواقع نستوحي الجواب عن أسئلتنا منه ونعيش بالاتجاه الذي يرسمه النص، وهذا هو الشيء الذي يعبر عنه علماء الهرمنيوطيقا بـــ «حسن الاصغاء» وهذه المسألة تعتبر في أوساط العرفاء مسألة في غاية الأهميّة ونجد الكثير من أدبيات العرفاء تتحدّث عن هذه الحقيقة ومنهم السهروردي صاحب «عوارف المعارف» الذي يتحدّث في مطلع هذا الكتاب عن مسألة «حسن الاستماع»، ووردت في كلمات الغزالي وجلال الدين الرومي وكلمات العرفاء الآخرين عبارات تتحدّث عن هذه المسألة، وهذا هو الشيء الذي يفتح نافذة فيما بين المتكلّم والمتلقي للنص أو القارئ

للنص ويسهل عملية الذهاب والمجيء الدوري لقارئ النص منه وإليه.

والمسألة المهمة هنا هي أننا يجب أن نحقق في أنفسنا حالة الاصغاء، يعني التوجه إلى هذه المسألة وهي أنّه ليس بالإمكان التواصل مع نص معين بحيث يكون الإنسان فيه كائناً جامداً وغير فاعل في مختبرات العمل.

الإنسان عندما يختبر مادة كيميائية فإنّه لا يتواصل معها ولا يصغي إليها، بل ينظر إليها وإلى المتغيرات فيها من موقع الفوقية والتسلط، ولكن إذا كان مفسر النص يملك مثل هذه الحالة في مقابل النص وأراد أن يبحث عن معنى النص من موقع الفوقية والتسلط، فإنّ هذا العمل يعني أنّه يريد فرض الأحكام المسبقة في ذهنه على النص، فالإنسان يجب أن يصغي إلى النص في ذات كونه يملك مفروضات مسبقة، فربّما انتهى به هذا الأصغاء للنص إلى إيجاد تغييرات في قبلياته ومفروضاته المسبقة، وفي هذه الصورة يجب أن يستعد لمثل هذه

التغييرات ويعود مرّة أخرى إلى النص ويصغي له.

□) وآخر سؤال: هل أنّ المسلمين يستطيعون نقد النص الأوّل، وما هي ظروف وإمكانات هذا النقد؟

■) إنّ المسلمين بإمكانهم انتقاد النص الأوّل، غاية الأمر يكون النقد بذلك المعنى الذي ذكرته آنفاً، يعني أولاً يتحركون على مستوى غربلة التراث الديني الذي وصلنا منذ ألف وأربعمائة عام ويسعون لإيجاد ثغرة في ذلك الخطاب والتراث الديني، ولغرض تحصيل ذلك الخطاب الأوّل يسعون إلى إماطة اللثام عنه واستحصال ما يكمن وراء هذا الحجاب للخطاب الديني، وفي هذه الصورة يكون النقد بمثابة مقدمة للوصول إلى مضمون ذلك الخطاب، وهذا النوع من النقد هو نقد إيجابي يقع في مقابل النقد السلبي، فالمنتقد في عملية النقد السلبي يقرر منذ البداية بأنّ القرآن الكريم مثلاً لا يختلف أبداً عن الكتب الأخرى ولا يملك أي خطاب معنوي بنّاء، ومن هذه الجهة

فالمؤمنون بإمكانهم التعامل مع النص بآلية النقد الإيجابي تحريك مفاهيمه في الواقع الإنساني في رحاب الحياة.

___

القسم الرابع

حقوق الإنسان

(١)

ما هي حقوق الإنسان؟[١]

للإسف فإنّ «حقوق الإنسان» في مجتمعاتنا الإسلامية اقترنت برؤية سلبية، يقول البعض إنّ حقوق الإنسان صناعة غربية وتمد جذورها إلى العلمانية، ويجب على المتدينين أن يتحركوا على مستوى معارضتها، وهذه المقولة باطلة وخطيرة.

أعتقد أنني عندما أطرح هذا الموضوع فإنّه سيساهم في تفعيل السجال الفكري بين الفكر الديني والمسائل والموضوعات المهمة في الحياة المعاصرة للإنسان والمجتمع، ويعدّ خدمة كبيرة لهذا الحراك الفكري والثقافي ومن شأنه إزاحة الغموض والتشويش عن هذه المسألة، ينبغي علينا

١ـ إدغام محاضرتين ألقيتا في جامعة شريف الصناعية ـ عام ١٩٩٩.

بحث هذا الموضوع بشكل شفاف وقابل للفهم ونسعى لبيان كيف نتخذ نحن المسلمين في العصر الراهن الموقف المناسب تجاه مسألة حقوق الإنسان، الموقف الذي يرضي المتدينين في مجتمعاتنا من جهة، وكذلك يقوي عملية تأسيس منظمات اجتماعية عادلة وإنسانية في عالمنا المعاصر.

وهنا نبحث في عدّة مواضيع:

الموضوع الأول: ما هي حقوق الإنسان، وماذا تريد قوله؟

إنّ حقوق الإنسان عبارة عن مباديء وقواعد منظمة لتنظيم علاقة أفراد المجتمع فيما بينهم، وعلاقتهم مع السلطة وفي مجال العلاقات بين الشعوب والمجتمعات البشرية في المساحة العالمية، إنّ حقوق الإنسان تعد المعيار الأوّل والأساس لتنظيم العلاقة الاجتماعية بين الناس والمجتمعات البشرية في هذا العصر، إنّ الحديث عن حقوق الإنسان مقدّم على مسألة أنّ الناس تابعون لأي ثقافة أو دين، وأي قومية وجنس، سواءً كانوا يعيشون في الشرق أم الغرب، إنّ بحث حقوق

الإنسان مقدّم على بحث الأديان المختلفة، والثقافات المختلفة، والقوميات المختلفة وما إلى ذلك، إنّ حقوق الإنسان في هذا العصر إنّما طرحت لغرض الخلاص من حالات الظلم والنزاعات والحروب التي وقعت على إمتداد التاريخ البشري بعوامل مختلفة وتحت غطاء الدين، والقومية، والعرق وبأي عنوان آخر.

إنّ جيل الشباب في مجتمعنا الإسلامي غير مطلع بشكل دقيق على تاريخ سائر بقاع العالم، إنّ الشباب الإيراني في هذا الوقت كأنّهم يرون أنّ أهم محطة في تاريخ الإنسان هي هذه العشرون سنة الأخيرة «بعد انتصار الثورة الإسلامية» وفي هذه العشرين سنة وقعت تحوّلات مهمّة وملفتة للنظر في ايران والعالم الإسلامي، ولكن التاريخ لا يتلخص في هذه الحوادث وفي هذه المدة، فالعالم المعاصر يملك عالماً يمتد في مطاوي التاريخ والماضي، وعندما ننظر إلى تاريخ العالم في الماضي فسوف نرى حالات العدوان والظلم بين أبناء البشر والمجتمعات البشرية بأشكال عجيبة

وغريبة ومتفاوتة، فالحروب الصليبية هي إحدى الحروب الدامية التي وقعت باسم الدين في تاريخ الحروب، فالمسلمون قاتلوا المسيحيين والمسيحيون قاتلوا المسلمين، والحروب التي وقعت في اوربا وامتدت ثلاثين سنة كانت تصطبغ بلون ديني، حرب البروتستانتيين والكاثوليكيين، وثمة حروب كثيرة حدثت من موقع العنصرية والقومية، وبرز هتلر وقال: يجب علينا توسعة فضاء الحياة للشعب الألماني بوصفه شعباً أعلى وقومية أفضل، وبذلك أشعل نار الحرب العالمية الثانية، التي تركت عشرات الملايين من القتلى والجرحى، إنّ الحروب وسفك الدماء تحت عناوين مختلفة تعدّ بلاءً عظيماً على البشرية، السلطة الظالمة للنظم المستبدة كانت تمثّل دوماً مسألة وخيمة وأليمة في المجتمعات البشرية، والنظم الديكتاتورية والاستبدادية حكمت جميع بلدان العالم لمدّة قرون مديدة وبآليّات الظلم والاستغلال والاستعباد، ومن هذا المنطلق تمّ تنظيم حقوق الإنسان على أساس

مبادىء وأصول معينة للدفاع عن أفراد البشر في مقابل هذه الظلامات وسفك الدماء.

إنّ أصول ومواد لائحة حقوق الإنسان تتلخص في ثلاثة أصول كلية وعامة: «حرية التعبير عن الفكر والعقيدة» و«مساواة جميع أفراد البشر في الحقوق والواجبات» و«مشاركة جميع أفراد البشر في بناء الحياة الاجتماعية»، وقد وردت في هذه اللائحة، التي تتضمن ثلاثين مادة، هذه الأصول الثلاثة لجميع أفراد البشر، سواءً من المتدينين وغير المتدينين وبأي دين وقومية وثقافة، فالإنسان بما هو إنسان يملك حق حرية الفكر والعقيدة والبيان والمساواة في الحقوق والواجبات والمشاركة في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية.

أمّا المباني البعيدة الانثربولوجية لحقوق الإنسان فيمكن العثور عليها في الثقافات والأديان المختلفة، فالإنسان في جميع الأديان والثقافات الكبيرة في العالم يعدّ كائناً شريفاً ويملك كرامة

إنسانيّة، ولا شك في هذه الحقيقة، وممّا لا شك فيه أيضاً أنّ الدراسات التفصيلية لحقوق الإنسان وتعينها بشكل ثلاثين أصلاً وتوضيح المفاهيم المنظور إليها في هذه اللائحة ووضع ضوابط عليها وما ترتب على إعلان حقوق الإنسان من مواثيق دولية، كلّها تتعلق بالمرحلة الحديثة من حياة الإنسان وخاصة في القرن العشرين.

وهذا التفصيل والتدوين يعود إلى البلدان الغربية، ففي الحرب العالمية الأولى من عام ١٩١٤ إلى ١٩١٨ وبعدها الحرب العالمية الثانية إلى عام ١٩٤٨ قتل ملايين البشر وتورطت البشرية في بلايا عظيمة جدّاً، وهذا التاريخ المرير والدامي جعل المفكرين ومحبي الإنسان والسياسيين يعيدون التفكير في هذه المسألة ويقومون بتدوين وتعيين أصول ومبادئ بإمكانها أن تكون معاييراً واضحة لمراعاة الكرامة الإنسانية والشرف الإنساني في العالم، لأنّ الكلام الكلي والعام لا يحلّ أية مسألة، فعندما تجلس وتتحدّث عن كرامة الإنسان وشرف الإنسان

فهذه مسألة كلية، والمجاملة في هذه المسألة لا تساهم في حلّها، والبحوث الأخلاقية بدورها لا تستطيع أن ترسم حدوداً معينة بشكل دقيق، أمّا الحياة السياسية والاجتماعية فهي مساحات الاختلاف والنزاع والصراع وتصدام المنافع، فالإنسان رغم كونه أشرف المخلوقات إلاّ أنّه متورط في حياته الاجتماعية بهذا الواقع المرير، وما يحلّ مشكلته هو تعيين القواعد والضوابط لبيان تكليف الأفراد في مجال الخصومات وموقف الحكومة من أفراد المجتمع من موقع الوضوح وبدوافع الخير، أي يتبيّن بشكل دقيق ما هو حق الحكومة وأفراد المجتمع، وما هي الأعمال التي يحق لهم القيام بها، وما هي الأعمال التي لا يحق لهم القيام بها؟

وقد تمّ التصويت النهائي على لائحة حقوق الإنسان التي تتضمن سلسلة من القواعد والضوابط التي تعين الحقوق والواجبات في عام ١٩٤٨ م.

والموضوع الآخر: إنّ حقوق أفراد البشر لا يمكن أن تكون متساوية في المراحل

التاريخية المختلفة، ففي كل مرحلة من التاريخ يخضع ظهور واعتبار وتدوين حقوق الإنسان للتحوّلات الفكرية والاجتماعية في واقع المجتمعات، وحقوق الإنسان الحالية تستطيع فقط في القرن العشرين أن تدوّن بهذا الشكل المعروف، والبشرية في القرن العشرين مرّت بتجارب كثيرة ودخلت مرحلة جديدة، وهذه التجارب تتعلق بالإنسان الحديث، وأهم خصوصيات الإنسان الحديث أمران:

الأول: الوعي العقلاني المستقل والوصول إلى حالة من الاستقلال الباطني والقدرة على نقد التراث.

الثاني: القدرة العملية للتصرف في عالم الطبيعة وتغييره.

وهاتان الخصوصيتان المهمتان حدثتا في القرون المتأخرة للإنسان، فهذا الإنسان الحديث مع ما يملكه من تجارب جديدة يستطيع من خلالها تدوين مثل هذه الحقوق، ويستطيع فهم العلاقة الجدلية بين الحقوق والواقعيات السياسية والاجتماعية

والاقتصادية لهذا العصر، وبالتالي يتحرك على مستوى تدوينها بشكل أصول ومباديء.

والموضوع المهم فيما يتصل بالحقوق والقوانين وعلاقتها بالوقائع السياسية والاجتماعية والاقتصادية لحياة البشر، هو أنّ هذه الحقوق لا يمكن افتراضها وتقريرها في فراغ، والقانون لا يمكن وضعه للإنسان المجرّد من التاريخ والمجتمع، إنّ الحقوق والقوانين التي تسن لأفراد البشر في أي مجتمع يجب أن تكون ناظرة إلى الحقائق الموجودة على أرض الواقع الاجتماعي وتتأثر بها من جهة، وترسم لها الاتجاه من جهة أخرى، ونحن نطلق على هذه العلاقة، علاقة جدلية بين الطرفين «ديالكتيكية»، أمّا عندما يجلس البعض في غرف مغلقة ويتحركون على مستوى سن قوانين بالاستلهام من المباديء الفلسفية والأخلاقية المجرّدة وبدون النظر إلى الواقعيات الاجتماعية والتاريخية، فإنّ هذه القوانين والحقوق تنفع لتلك الغرف المغلقة ولا يمكنها أن تحلّ أية مشكلة اجتماعية ولا تعيد أي حق لصاحبه،

إنّ أضعف القوانين وأوهنها هي القوانين التي تنطلق من خيال السياسيين أو المثاليين بعيداً عن الواقع العملي، وإذا تقرر أن تكون الحقوق والقوانين قوية ومتينة، فينبغي أن تعالج مسألة وتحل مشكلة، وهؤلاء يجب أن يعتمدوا على المباني الإنسانوية والفلسفية والقيم الأخلاقية ومبدأ العدالة، ومن جهة أخرى تمثّل هذه القوانين حلولاً للمشكلات الموجودة في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي و... الخ، المواد الثلاثين لحقوق الإنسان طرحت على أساس معالجة مشاكل موضوعية معينة تتناسب مع الظروف الواقعية للبشرية في القرن العشرين.

مفهوم «الحق» في حقوق الإنسان

إنّ أهم مسألة يجب الالتفات إليها في موضوع حقوق الإنسان هي: ما هو المراد من مفهوم «الحق» في حقوق الإنسان؟

المراد من الحقوق في هذا البحث، الحقوق التي تشكل النظام السياسي والاجتماعي لا الحقوق التي يتكفّلها

الإنسان بلحاظ أخلاقي، مثلاً ما هي حقوق الابن التي يجب على الأب الالتزام بها، وما هي حقوق الأب التي تقع على عاتق الابن؟ فهذه مسألة لا ترتبط بموضوع حقوق الإنسان، ومن هذ الجهة فإنّ جميع حقوق الناس فيما بينهم والواردة في الكتب الأخلاقية تقع خارج دائرة حقوق الإنسان المعروفة، فتلك الحقوق تشكل نظاماً أخلاقياً محضاً، ولا تعين أساساً لوظيفة الأفراد في حياتهم الاجتماعية ولا تعين حدود كل شخص والضمانات التي ينبغي توفرها في عملية التطبيق.

والنقطة الرئيسية في هذا الباب أنّ لسان بيان تلك الحقوق الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية هو لسان بيان التكليف لا الحقوق بالمعنى الوارد في فلسفة الحقوق، مثلاً حقوق الأب التي تقع على عاتق الابن، أو بالعكس الواردة في النصوص الدينية عبارة عن تعيين التكاليف للأب والأبن في مقابل أحدهما الآخر، وجميع الحقوق الأخلاقية من هذا القبيل، وبعض الكتّاب عندما يقرأون مثلاً

كلمة حق وحقوق في عهد الإمام علي (عليه السلام) لمالك الأشتر يفهمون من هذا الحق هو ذات المعنى للحق الوارد في فلسفة الحقوق و«حقوق الإنسان»، في حين أنّ هذا النص للإمام علي يبيّن في الحقيقة تكاليف «الراعي» و«الرعية» في عملية رسم العلاقة فيما بينهم وإن استخدم مفردة «حق» في هذا النص.

أركان الحق في لائحة حقوق الإنسان

إنّ الحقوق الواردة في لائحة حقوق الإنسان تعتمد على ثلاثة أركان:

الركن الأوّل: عبارة عن صاحب الحق، يعني كل فرد من أفراد المجتمع.

الركن الثاني: المخاطبون لهذه الحقوق، مثلاً عندما نتحدّث عن حرية التعبير، فصاحب هذا الحق المخاطبون في المجتمع، والمخاطب لهذا الحق بالدرجة الأُولى الحكومة أو السلطة بالمعنى العام للكلمة، يعني جميع الجهاز الإداري في الدولة.

الركن الثالث: موضوع الحق، مثلاً حرية التعبير، فلو توفرت هذه الأركان الثلاثة ففي هذه الصورة نستطيع أن نتحدّث عن حقوق الإنسان، إذاً فحقوق الإنسان إنّما يكون لها معنى فيما إذا عاش الأفراد في مجتمع وارتبطوا فيما بينهم بعلاقات اجتماعية، فلو لم يوجد مجتمع فلا معنى لوجود حق للإنسان من هذه الحقوق.

مثلاً حق حرية التعبير إنّما يكون له معنى فيما لو وجد مخاطبون ومستمعون له، وجميع حقوق الإنسان إنّما يكون لها معنى في ظلّ النظام الاجتماعي والسياسي، ومن هذه الجهة فالأشخاص الذين يعتقدون بحقوق الإنسان يجب أن يعتقدوا أيضاً بنظام سياسي واجتماعي ديمقراطي، إنّ التصديق بحقوق الإنسان لا ينفصل عن التصديق بالمنهج الديمقراطي، لأنّ حقوق الإنسان هي أساساً موضوع سياسي ــ اجتماعي، وفي العصر الحاضر يجب على أفراد المجتمع التحرك لحل هذه المسألة قبل جميع المسائل الأخرى، وهي أنّهم على أي أُسس ومباني يقيمون حياتهم السياسية

والاجتماعية؟ وفي الحياة الاجتماعية الواعية لا يوجد أمامنا سوى مسألة واحدة، وهي أنّ الناس في المجتمعات البشريّة القديمة كانوا يعيشون حياتهم السياسية والاجتماعية على أساس من الأعراف والتقاليد ولم يكونوا يبحثون عن معايير لنظامهم الاجتماعي والسياسي، ونحن أيضاً إلى ما قبل مائة عام كنّا نعيش بهذه الرؤية، فالحياة كانت تتحرك على أساس التقاليد، وهذه الحياة التقليدية مبتنية على أساس «مرجعية واقتدار التراث والتقاليد»، فالحاكم أو الملك يمارس حكمه وسلطته من موقع الفهم التقليدي، وعندما يموت أو يقتل يأتي ابنه ليتولى مقاليد الحكم، وهكذا تكون مقدرات ومصير الناس بأيدي الحكّام، هذه هي الحياة السياسية التقليدية.

ولكن جميع المجتمعات البشرية تقريباً تجاوزت هذه المرحلة، ونحن كمجتمعات إسلامية تجاوزنا هذه المرحلة لعدة عقود ماضية، والحياة السياسية للناس في مجتمعنا كانت إلى الفترة الأخيرة من

الحكم القاجاري حياة تقليدية، والنظرية الحاكمة «الحق لمن غلب» فثمة أشخاص يملكون مقاليد الحكم ويمسكون بالسلطة، وعندما ظهر تيار الحركة الدستورية «النهضة المشروطة» في بلدنا وكذلك النهضات والتيارات المماثلة في سائر البلدان الإسلامية، كانت تتضمن هذه الرسالة، وهي أنّ المسلمين دخلوا مرحلة جديدة من الحياة السياسية، في هذه المرحلة الجديدة برزت أمامهم هذه المسألة، وهي: ما هو النظام السياسي العادل؟ وما هو النظام السياسي الظالم؟ وما هي الحقوق العادلة لأفراد البشر فيما بينهم وفي مقابل السلطة؟ و... الخ.

وعندما يقال إنّ الناس في المجتمع الفلاني يعيشون في ظلّ الدستور أو القانون الإساسي، فهذا يعني أنّهم عيّنوا شكل نظامهم السياسي الذي يعيشون في ظلّه وتقبّلوه من موقع الوعي وأدلوا بأصواتهم له وعيّنوا في ضوئه تكاليف المؤسسات السياسية وحدود صلاحياتها، وكلّ هذه الأمور تقوم على أساس العدالة وحقوق

الإنسان، هذا هو معنى تدوين الدستور، وهذه الحركة والعزم على الانتخاب حدثت مرّة في النهضة الدستورية ومرّة بعد نجاح الثورة الإسلامية في ايران، ومع دخول المجتمع الإيراني في صلب هذه الحياة السياسية الجديدة، فإنّ مسألة حقوق الإنسان تعتبر من المواضيع المهمة جدّاً للشعب الإيراني.

بداية أستعرض هنا بنود لائحة حقوق الإنسان العالمية، ثم نتحرك على مستوى مناقشتها والبحث في تفاصيلها.

---

(٢)

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

ديباجة

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأُسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ولمّا كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشرانبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة.

ولمّا كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم

ولمّا كانت الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدما وأن ترفع مستوى الحياة في جو الحرية أفسح.

ولمّا كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان إطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولمّا كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهميّة الكبرى للوفاء التام بهذا العهد.

فإنّ الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلام العالمي لحقوق الإنسان على أنّه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كلّ فرد و هيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية وا تخاذ إجراءات مطردة، وقومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة

بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها».

المادة ١.

يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء

المادة ٢.

لكلّ إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، فضلاً عمّا تقدّم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد، سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية، أو غير متمتع بالحكم الذاتي، أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة ٣.

لكلّ فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة ٤.

لا يجوز استرقاق أو إستعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

المادة ٥.

لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المادة ٦.

لكلّ إنسان أينما وجد، الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية.

المادة ٧.

كلّ الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافية عنه دون أية تفرقة، كما أنّ لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يُخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

المادة ٨.

لكلّ شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لانصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المادة ٩.

لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً

المادة ١٠.

لكلّ إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه له.

المادة ١١.

(١) كلّ شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن يثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

(٢) لا يدان أي شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلاّ إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادة ١٢.

لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أُسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكلّ شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المادة ١٣.

(١) لكلّ فرد حرية النقل واختيار محل إقامته داخل حدود كلّ دولة.

(٢) يحقّ لكلّ فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحقّ له العودة إليه.

المادة ١٤.

(١) لكلّ فرد الحقّ أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد.

(٢) لا ينتفع بهذا الحقّ من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأُمم المتحدة ومبادئها.

المادة ١٥.

(١) لكلّ فرد حقّ التمتع بجنسية ما.

(٢) لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقّه في تغييرها.

المادة ١٦.

(١) للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حقّ التزوج وتأسيس أُسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

(٢) لا يبرم عقد الزواج إلاّ برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملاً لا إكراه فيه.

(٣) الأُسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حقّ التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة ١٧.

(١) لكلّ شخص حقّ التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

(٢) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

المادة ١٨.

لكّل شخص حقّ حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحقّ حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواءً كان ذلك سّراً أو مع جماعة.

المادة ١٩.

لكلّ شخص الحقّ في حرية الرأي والتغيير، ويشمل هذا الحقّ اعتناق الآراء دون أي تدخل،

واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٠.

(١) لكلّ شخص الحقّ في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

(٢) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة ٢١.

(١) لكلّ فرد الحقّ في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده، إمّا مباشرة وإمّا بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حرّاً.

(٢) لكلّ شخص نفس الحقّ الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

(٣) إنّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة ٢٢.

لكلّ شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة

المجهود القومي و التعاون الدولي وبما يتفق ونظم كلّ دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

المادة ٢٣.

(١) لكلّ شخص الحقّ في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أنّ له حقّ الحماية من البطالة.

(٢) لكلّ فرد دون أي تمييز الحقّ في أجر متساو للعمل.

(٣) لكلّ فرد يقوم بعمل الحقّ في أجر عادل مرض يكفل له ولأُسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان، تضاف إليه عند اللزوم وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

(٤) لكلّ شخص الحقّ في أن ينشأ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة ٢٤.

لكلّ شخص الحقّ في الراحة، أو في أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادة ٢٥.

(١) لكلّ شخص الحقّ في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأُسرته، ويتضمن ذلك التغذية و الملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحقّ في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والتزمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(٢) للأُمومة والطفولة الحقّ في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كلّ الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية، سواءً أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية.

المادة ٢٦.

(١) لكلّ شخص الحقّ في التعلّم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأُولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأُولي إلزامياً وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

(٢) للآباء الحق الأوّل في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٧.

(١) لكلّ فرد الحقّ في أن يشترك اشتراكاً حرّاً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

(٢) لكلّ فرد الحق في حماية المصالح الأدبية و المادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة ٢٨.

لكلّ فرد الحق في التمتع بنظام الاجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققاً تاماً.

المادة ٢٩.

(١) على كلّ فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حرّاً كاملاً.

(٢) يخضع الفرد في ممارسته حقوقه لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأُمم المتحدة ومبادئها.

المادة ٣٠.

ليس في هذا الإعلام نص يجوز تأويله على أنّه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حقّ في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه[١].

المشكلات النظرية في التوافق على لائحة حقوق الإنسان

أرى من اللازم استعراض مقاطع أخرى من كتاب «لائحة حقوق الإنسان العالمية وتاريخها»[٢] الذي يشير إلى المشكلات النظرية التي رافقت صدور لائحة حقوق الإنسان:

«إنّ التوافق على مواد لائحة حقوق الإنسان هي مسألة قديمة، فنوّاب البلدان التي يجب عليها إمضاء هذه الموارد ينتمون إلى ثقافات ومنظومات دينية

١ـ من الانترنيت ـ مادة حقوق الإنسان.

٢ـ تأليف كلن جونسون.

متفاوتة وتختلف وجهات نظرهم في الكثير من المفاهيم والمفردات لهذا الموضوع، ومن أجل إعطاء صورة عن الحالة المعقدة في هذ المسألة نستعرض التقرير التالي»:

«عند البدء بالاستفتاء في دائرة لجنة حقوق الإنسان برزت خلافات رئيسية في تفاصيل هذه المسألة، وأحد أهم المسائل هي: ما هو المبنى والأساس الذي يتمّ صياغة حقوق الإنسان على أساسه؟ إنّ المفاهيم الغربية ترى أنّ الحقوق الذاتية للإنسان وليدة الحقوق «الطبيعية» والتي تقرر أنّ أفراد البشر يملكون حقوقاً طبيعياً، أو على حد تعبير البعض أنّ الفطرة الإلهيّة منحت الإنسان هذه الحقوق، وهذا بالضبط ما ورد في المبنى الفلسفي في إعلان الاستقلال للولايات المتحدة الأمريكية: «إنّ جميع أفراد البشر يخلقون متساوين وأنّ الله منحهم حقوقاً لا يمكن سلبها منهم...» وسواءً استخدمنا العبارة الدينية لهذه النظرية أم لا، فعلى أية حال إنّها تعني أنّ المبنى والأساس المفروض لحقوق الإنسان ظاهرة ما فوق القوميات وخارج دائرة

الإنسان، وهذا المفهوم لحقوق الإنسان يعتبر حصيلة نظرية لجماعة من الفلاسفة الغربيين من القرن الثامن عشر الذين دوّنوا بنود هذه الحقوق «وعلى طيلة السجالات حول (الإعلان العالمي) ورد ذكر أسمائهم في هذه المباحثات» وهذه النظرية من جملة النظريات المهيمنة للمباني الفلسفية للحقوق العالمية.

وفي كل شهر تظهر نظرية جديدة في دائرة الحقوق الوضعية التي تعرض رؤى مختلفة حول المباني الأساسية لحقوق الإنسان، وتهدف بذلك تعيين المنشأ لأعمال وسلوكيات أفراد البشر، وبعبارة أوسع، النظم الحاكمة والدول، ورسم دائرة الحقوق، (وفي الواقع الحق نفسه) وهذه الرؤية تشير إلى انتصار العقلانية والاعتقاد بأنّ جميع أفراد البشر حالهم حال الدول والحكومات من جهة عدم خضوعهم لقوانين خارج دائرة البشر، بل يقبلون ويخضعون للقوانين التي سنّوها وحددوها بأنفسهم وقبلوها بوحي عقولهم لغرض الاستفادة القصوى من الإمكانات المتوفرة لضمان تكاملهم الشخصي أو الاجتماعي،

وبالنتيجة مع رعاية هذه القيود والمقررات تستطيع الحكومات إعمال صلاحياتها في الواقع الاجتماعي، وهكذا أضحى تعيين حدود ومديات حقوق الإنسان وكذلك الحقوق العالمية ميسوراً.

وفي عملية الاستفتاء «في اللجنة الخاصة» برزت اختلافات رئيسية وفلسفية في مسألة استناد أو عدم استناد هذه الحقوق إلى الله أو إلى الطبيعة في البحث عن منشأ هذه الحقوق وذكرها في هذه اللائحة، وقد كان الهولنديون يؤيدون إسناد ونسبة هذه الحقوق إلى الله وسعوا في المناظرات لليوم الثالث في هذه اللجنة إلى تضمين هذه النسبة في مسودة هذه اللائحة، وقد أبدى سفير هولندا الدكتور ى، هـ، راوين في الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة تأسفه بأنّ هذه اللائحة لا تشير إلى المصدر الإلهي للإنسان وروحه الخالدة، وفي الواقع أنّ منبع جميع هذه الحقوق هو الله تعالى الذي وضع مسؤولية كبيرة على عاتق الأشخاص الذين يطالبون بهذه الحقوق، وتجاهل هذا الارتباط بين هذه الحقوق ومصدرها الإلهي، بمثابة قلع

الشجرة من جذورها أو بناء دار بدون أساس متين».

ورغم أنّ اقتراح هولندا كان مدعوماً بشكل قوي من بعض البلدان وخاصة البلدان الأوربية فإنّ البلدان الأخرى أبدوا مخالفتهم لهذا الرأي، كالبلدان الاوربية التي تؤيد نظرية الحقوق الوضعية وكذلك البلدان غير الغربية التي ترى في مقولة الحقوق «الطبيعية» علامة على القيم الثقافية الغربية.

والمصدر الثاني لهذه المعارضة، والتي هي أشد من الأولى، ظهرت في موقف سفراء البلدان الغربية الليبرالية في مقابل سفراء البلدان الماركسية، وهذا الاختلاف تجلى في ثلاثة حقول على الأقل:

١. الحقل الفلسفي.
٢. الحقل التاريخي.
٣. الحقل العملي.

في الحقل الفلسفي ترى الماركسية في هذه الحقوق أنّها تقوم على أصل الجماعة ولا تتعلق بالناس بما هم أفراد، وترى أنّ الفردية هي حصيلة الرؤية الليبرالية الغربية، ومن هذه الجهة لا يمكن الاعتماد

عليها، والحصول على الرفاه في المجال الاقتصادي يعد شرطاً للوصول إلى نيل الحقوق المدنية والسياسية بشكل واقعي، وهذه الرؤية في ترتيب المواد القانونية تختلف عن ترتيبها في الرؤية الليبرالية الغربية، أضف إلى ذلك فإنّ الماركسيين يعتقدون أنّ حقوق الإنسان يمكن صياغتها فقط في دائرة حاجات وحقوق المجتمع، وحقوق الإنسان في نظرهم إنّما يمكن تحقيقها فيما إذا تضمنت حق الحكومات، لأنّ حقوق الإنسان نفسها يجب أن تضمنها الحكومات، فالماركسيون يؤكدون على أنّ تقديم الحقوق المدنية والسياسية من قِبل البلدان الغربية لا يعني سوى الدفاع عن حقوق الطبقة «البرجوازية» وهذه الحقوق في أفضل صورها تقع في خدمة الطبقة الحاكمة وربّما تكون في أسوأ حالاتها كأداة لقمع الطبقة العاملة، ويعتقد الماركسيون أيضاً بأنّ الحكومة تمثّل نائباً ووكيلاً عن المجتمع بشكل عام، ولضمان رعاية حقوق الإنسان ورفاهه الاقتصادي فالحكومة تتحمل مسؤولية خاصة، وهذه الرؤية على عكس ما في الرؤية

الليبرالية التي ترى بأن فرض هذه المسؤولية من قبل الحكومة يعدّ نوعاً من التدخل المضر بالحريات.

ولا يقتصر وجود تفاوت في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فقط بين المجتمعات الماركسية والمجتمعات الليبرالية الغربية، فالكثير من الاشتراكيين الغربيين وسفراء البلدان التي سميت فيما بعد العالم الثالث يولون هذه المسألة أهمية كبيرة، وهي رغبتهم في إدراج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بنحو من الأنحاء في لائحة واحدة، والكثير منهم وافق راكلين روزفلت في مجال «تحرير الحاجات»، وكان الموقف الرسمي للولايات المتحدة أكثرها تحفظاً، وعلى أساس هذا الموقف فإنّ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تكون فقط في خدمة الأهداف والمقاصد، وهذه الحقوق كانت غاية مطلوبة ولكن لم تكن أبداً بمثابة الحقوق المنظورة في مجال جعل التدابير الحكومية ضرورية.

أمّا موقف البلدان الاشتراكية فكانت أكثر راديكالية، فهذه البلدان ترى في

الحقوق الاجتماعية والاقتصادية أعلى من مستوى الحقوق المدنية والسياسية، وعلى الأقل ترى أنّ حقوق الحكومات على مستوى واحد مع حقوق الأفراد.

وعلى أية حال فإنّ مسألة ايلاء الأهميّة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك مسألة حقوق الحكومات ومسؤولياتها كانت مورد مباحثات وسجالات كثيرة بين سفراء الدول في لجنة حقوق الإنسان، وفي «اللجنة الثالثة» بالتحديد برز فيها اختلاف وجهات نظر بين هذه البلدان، وعلى أساس هذه الاختلافات توقع هؤلاء المفكّرون والسفراء، طيلة مدّة تدوين معاهدتين أساسيتين في مجال حقوق الإنسان وكذلك فيما بعدها، خلافات نظرية مهمة أبقت السجالات حامية في مجال تدوين هذه الحقوق.

إنّ تدوين «الإعلان العالمي» لحقوق الإنسان أبرز خلافات فلسفية كبيرة بالنسبة لمضمون حقوق الإنسان، ومع كل ذلك بيّنت هذه المباحثات المسائل مورد البحث في تلك المرحلة التاريخية والمباني والأصول التي ساهمت في كتابة

المسودة النهائية لهذا الاعلان، وعلى أساس منظومة فلسفية ترتبط بالرؤية الغربية للإنسان ومبنى الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية والماركسية تمتد بجذورها إلى مسيرة تحوّل الفلسفة والحقوق الغربية، فالتراث الفلسفي والحقوقي غير الأوربي، الذي ربّما كان بإمكانه طرح قيم وحاجات متفاوتة أو تكوينية لحقوق الإنسان، لم يجد طريقه في هذه المباحثات والمذاكرات إلاّ نادراً، وحتى ذلك القسم من أعضاء لجنة حقوق الإنسان الذي يتولاه سفراء البلدان غير الاوربية، فإنّهم في أغلب الموارد كانوا قد درسوا في الغرب أو في المؤسسات التي أوجدتها قوى الاستعمار الغربية في بلدانهم، وبالرغم من وجود ارجاعات أحياناً إلى الأفكار التقليدية غير الأوربية من قبيل الديانة الكنفوشية أو الإسلامية، فإنّ الرؤى والآراء في تدوين الإعلان العالمي كانت تعود إلى النظرات الأوربية وكانت هذه الرؤى الغربية هي المهيمنة على عملية التدوين هذه.

ومن هذا المنطلق فإنّ نظرات بلدان العالم الثالث، والتي هيمنت على أجواء الأمم المتحدة فيما بعد، لم يكن لها حضور جاد في عملية تدوين «الإعلان العالمي»، وطبعاً فإنّ كثيراً من الدول «الجديدة» التي انظمت إلى الأمم المتحدة بعد التصويت على هذا الإعلان العالمي في عام ١٩٤٨ وافقت على هذا الإعلان، وفي كثير من الموارد جعلته مرجعاً لدستورها، وكذلك بالنسبة للمنظمات والمؤسسات الأقليمية خارج القارة الأوربية جعلت من هذا الإعلان العالمي مرجعاً للكثير من معاهداتها، مع الالتفات إلى حدوث تغيير في تركيب الغالبية في داخل هيئة الأمم المتحدة وبسبب التغييرات التدريجية في ترجيح بعض الحقوق الواردة في الإعلان العالمي وفي المحاضرات والمعاهدات البعدية فيما يتصل بحقوق الإنسان، والتغييرات في هذه المحاضرات والمعاهدات بالمقارنة مع الإعلان العالمي ترتبط في الكثير من الموارد بحقوق الملكية.

وفي مقطع آخر من كتاب «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتاريخه» وتحت عنوان، جدال في بعض موارد هذه الحقوق، نقرأ:

«مضافاً إلى الفوارق المهمة التي برزت في المناقشات لمواد هذه اللائحة، فإنّ مضمون وعبارات الكثير من المواد الخاصة أدت إلى اختلاف في وجهات النظر، فكل واحدة من مواد هذه اللائحة استغرق مباحثات عميقة في داخل اللجنة «لجنة التدوين» و«اللجنة الثالثة»، إنّ المادة الأولى من هذا الإعلان عن حقوق الإنسان أثارت مسائل عديدة طيلة فترة تدوين هذا الإعلان، فمن جهة أثارت مسألة إبتناء حقوق الإنسان على أساس الحقوق الطبيعية هذا السؤال وهو: من منح العقل والوجدان لأفراد البشر؟ وبعد مباحثات جادة طرحت فيها مقترحات خاصة في مورد إدراج هذه الحقوق «من جهة الطبيعة» أو استنادها إلى الله تعالى، تقرر بعد ذلك الالتفاف على هذه المسألة والتأكيد فقط على الأصل البشري للعقل والوجدان.

ورغم أنّ قلّة من الأفراد في مرحلة التصويت على هذه اللائحة في الجمعية

العامة للأمم المتحدة، أكّدوا على أنّ هذه اللائحة ملزمة وينبغي تنفيذها من الناحية الحقوقية، ولكن بعد ذلك توصل الكثير منهم إلى أنّ هذه اللائحة من الناحية الحقوقية ملزمة لجميع الدول والحكومات، وثمة ثلاثة عوامل كان لها دور في هذا التحوّل: ففي المرتبة الأُولى، فإنّ الكثير من الدول التي دوّنت دستورها فيما بعد عام ١٩٤٨ وخاصة الدول الحديثة التي نالت استقلالها وتخلصت من الاستعمار بعد هذا التاريخ، استندت في تدوين قوانينها ودستورها إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي المرتبة الثانية إمتدت المساحة إلى المؤسسات والمنظمات شبه الحكومية في استنادها إلى حقوق الإنسان، أو التي تملك ماهية أكثر شمولية استندت أيضاً في وضع أساسنامة إلى هذه اللائحة العالمية، أو أيدت في معاهداتها بنود هذه اللائحة، وأخيراً منظمة الأُمم المتحدة نفسها والكثير من المنظمات التخصصية استندت في معاهداتها ومواقفها مرات عديدة إلى هذه اللائحة، وقد أكّد جون هامفري أنّه

باستثناء حكومة أفريقيا الجنوبية فإنّ جميع الدول التي امتنعت عن التصويت على هذه اللائحة ١٩٤٨، عادت من جديد في بياناتها وعلى لسان سفرائها في المجمع العالمي لتأييد هذه اللائحة العالمية.

والكثير من علماء الحقوق العالميين، ولا شك أنّهم الغالبية، يعتقدون أنّ الاستناد المستمر إلى مواد اللائحة العالمية على جميع المستويات يعدّ أفضل علامة على أنّ هذه اللائحة صارت الآن بمثابة قانون رسمي عالمي، وتتضمن من جهة حقوقية حالة الإلزام لجميع الدول، فعندما يرى الحقوقيون العالميون أنّ هذه اللائحة وبنود الإعلان العالمي ملزمة، فهذا لا يعني أنّه يتمّ رعايتها في كافة بلدان العالم بشكل واحد، وفي الواقع أنّ هذه النقطة التي أشار إليها جون هامفري صحيحة ومؤسفة في ذات الوقت، وهي أنّه للأسف لا يوجد دليل على أنّ حقوق الإنسان، باستثناء بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحقوق التي تتصل بعدم التمييز في بعض المجاميع

والأشخاص، تراعى اليوم أكثر من عام ١٩٤٨.

وقبل خمسين سنة وبعد أن سعى بعض المفكّرين مثل النر روزفلت، پ، وس جونغ. جارلز مالك، رنه كارسن، وجون هامفري، لتدوين هذه الإعلان والذي حظى بقيمة عالمية وجعل رعايته إلزامية بشكل عام، فإنّ الكثير من الأمور تغيرت، فالغالبية في هيئة الأمم المتحدة تبدلت من غالبية البلدان الليبرالية إلى غالبية بلدان العالم الثالث، واشتدّت الحرب الباردة، ثم هدأت ثم اشتدّت مرّة وهدأت بعدها أيضاً، وقد ساهم أنصار حقوق الإنسان اليوم، ومن خلال شبكة واسعة من الارتباطات والعلاقات الواسعة، في التمهيد لإيجاد مجتمع عالمي لحقوق الإنسان، إنّ عمل المنظمات غير الحكومية، يعتبر المحرك والمشوق للقائمين على هذه العملية من المسؤولين الأمريكيين في المنظمات العالمية، بعد الحرب العالمية، من جهة، ومساعي الور روزفلت في إطار الأمم المتحدة من جهة أخرى، إلى وضع حقوق الإنسان في صدر لائحة المسائل

العالمية، وكانت نتيجة هذه المساعي اتساع رقعة الاهتمام بهذه المسائل بشكل عجيب في جميع أنحاء العالم، فحقوق الإنسان تشهد اليوم فاعليّة أكثر من أي وقت آخر.

ولكن مع غض النظر عن هذه التحولات، وربّما بسبب هذه التحولات، فإنّ ما حققه كتّاب (الإعلان العالمي) ملفت للنظر ورائع، وفي حين أنّ الشعوب خرجت لتوّها من الحرب، بدأت الحرب الباردة وكانت الأمم المتحدة تخطو الخطوات الأُولى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، هؤلاء الكتّاب والقائمون على تدوين اللائحة العالمية استطاعوا وطيلة ثلاثين شهراً تدوين هذه اللائحة والتوافق عليها وتجاوز جميع العقبات الناشئة من الاختلاف في اللغات، والقوميات، والثقافات، (وطبعاً ليست كلّها) ولكن إلى درجة ملفتة للنظر بحيث لم تكن هذه الظاهرة بالنسبة للعلاقات العالمية فيما سبق، ومن أجل الاحاطة بأهميّة عمل هؤلاء يمكن تسليط الضوء على هذه النقطة، وهي أنّه من أجل تحصيل التوافق على المواثيق العالمية

(في الأمم المتحدة) بالنسبة لحقوق الإنسان كان من اللازم مرور ثمانية عشر سنة أخرى على هذا الإعلان، وأحد عشر سنة أخرى بعد قبول إمضاء الدول التي لم تقبل في البداية بهذه الإعلان العالمي لتكون هذه اللائحة قابلة للتنفيذ، ولحدّ الآن وبعد مضي أربعين عاماً من التصويت على هذه اللائحة فإنّ بعض البلدان المهمة ومنها الولايات المتحدة تمتنع حالياً من الموافقة على هذه المعاهدات العالمية، والعمل على مستوى إيجاد التدابير الإجرائية في إطار (الأمم المتحدة) يعيش حالة من التناثر وقلّة التأثير وربّما يكون لها أثر فقط في بعض الأطر الإقليمية.

إنّ تاريخ «اللائحة العالمية» استتبع نتائج عدّة، فمن جهة يعدّ عمل الأشخاص الذين شاركوا في تدوين هذه اللائحة، نموذجاً استثنائياً من المشاركة العالمية، فبالرغم من التفاوت الثقافي والشخصي لهؤلاء الأشخاص فإنّهم ساهموا في عمل مشترك في مجال إخراج هذه اللائحة إلى الضوء وعملوا على إصلاح رؤاهم

وتقريب وجهات نظرهم بالرغم من اختلاف لغاتهم وثقافاتهم وتحركوا على مستوى دراسة المفاهيم والثقافات الخاصّة والعثور على العناصر المشتركة في هذه الثقافات، إنّ هؤلاء جميعهم من كتّاب «اللائحة العالمية» وكلّ واحد منهم يعتبر من الشخصيات المرموقة.

ولكن النور روزفلت يلفت النظر أكثر من أي شخص آخر، وذلك من عدّة جهات، وفي الواقع أنّ المتوقع منه كان أقل من الجميع لأنّه لم يكن فيلسوفاً ولا حقوقياً، ولكن مع ذلك كان لعمله ولمساهمته في هذا المجال أثر كبير، وذلك لتوفر خصوصيتين ضروريتين فيه لا تتوفر عند الآخرين، ويحتمل أنّ هذا الامتياز كان ضرورياً لانجاز هذا العمل وتحقيق النجاح فيه: فمن جهة كان روزفلت يحظى بمكانة سامية في المحافل السياسية العالمية وفي المحافل الإنسانوية، والتي منحت الاعتبار لعمل «اللجنة»، ومن جهة أخرى استعداده لادغام «لجنة حقوق الإنسان» مع نشاطات حكومته، وبدون هذه المكانة والاستعداد المذكور لا يمكن أن يكتب

النجاح لهذه اللجنة والتصويت على هذه اللائحة وإقرار بنودها.

وفي حين أنّ اعتبار «اللائحة» الحقوقي كان يتسع أكثر فأكثر، نرى حالات نقض حقوق الإنسان بواسطة الحكومات يزداد كلّ يوم وبوسائل معقدة في مجال التجسس على الأفراد وتعذيبهم وانتهاك حقوقهم، وكذلك يثير النفور والاستياء أكثر عندما يصدر هذا الأمر من الموافقين لرأي النور روزفلت وجميع كتّاب «اللائحة العالمية».

ولا شك أنّ عمل النور روزفلت كان يمثّل حلاً أساسياً وأثبت كيف أنّ «اللائحة العالمية» يمكنها أن تؤثر أكبر الأثر في الذهنية العامة، وكان روزفلت عادة يلقي خطابه في المحافل المختلفة ويؤكد أنّ البحث في حقوق الإنسان يجب أن يمتد إلى جميع الشعوب ويصل إلى كلّ فرد وكلّ قرية وكلّ مدينة ويمتد إلى جميع أنحاء المعمورة، لأنّه لا يتسنى هذا الأمر إلاّ من خلال اشتراك مساعي كلّ فرد من أفراد البشر سيتم تجسيد حقوق الإنسان في فضاء المجتمع البشري والحفاظ عليها.

وفي مقطع آخر من ذلك الكتاب وتحت عنوان «كيف يمكن ضمان حقوق الإنسان المندرجة في «اللائحة العالمية»؟ نقرأ ما يلي:

إنّ «لجنة التدوين» تملك في الواقع وظيفة تدوين الاعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولكن على حدّ قول رنه كاستن، يجب مراعاة الوسائل العملية تحت نظر وإشراف الأمم المتحدة وتوفير عناصر النجاح لها على حساب أشكال السلطة القديمة والمستبدة.

وهذه المسألة طرحت في الجلسات الأولى لـــ «لجنة تدوين اللائحة العالمية».

وهنا نستعرض أهم النقاط التي دارت في هذه المداولات والمباحثات بشكل موجز:

إنّ «لائحة الحقوق والحريات الأساسية» تحظى بذاتها بأهمية أخلاقية، ولكن إنّما تكون مؤثرة وفاعلة فيما لو:

ــ أن يعترف بها رسمياً على أساس أنّها قانون عالمي ويتمّ ادراجها في المعاهدات العالمية.

ـ إنّ المقرّين بهذه المعاهدة عليهم القبول بأنّ هذه الحقوق يجب تنفيذها والعمل بها في محاكم دولهم.

ـ ومن جملة العوامل التي بإمكانها منع أي شكل من أشكال النقض لهذه المعاهدة، إيجاد نوع من الإشراف العام والعالمي، وذلك من خلال الطرق التالية:

ـ إرسال مبعوث من قِبل الأمم المتحدة، وإيجاد مركز للتحقيق في الشكاوى المتعلقة بهذه النقوض، وطرحها في مباحثات «الجمعية العامة».

ـ إيجاد محكمة عالمية لحقوق الإنسان.

ـ إخراج جميع الدول التي تصر على نقض هذا الميثاق، من «الأمم المتحدة».

---

(٣)

فلسفة حقوق الإنسان

بعد الاطلاع على ماهية حقوق الإنسان واللائحة العالمية لحقوق الإنسان والسجالات النظرية وغير النظرية المتعلقة بهذا الموضوع، نطرح الآن بحثاً آخر يرتبط بالبحث السابق «ما هي حقوق الإنسان؟» ويكمله.

إنّ موضوع حقوق الإنسان في عصرنا الحاضر يعدّ من المواضيع والبحوث الأساسية في الحياة الاجتماعية، وهذا الموضوع لا يختص بثقافة معينة، بل هو موضوع عالمي وشمولي، وذلك من جهتين:

أولاً: إنّ هذا الموضوع يهدف إلى بيان حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، وفي هذه المرحلة، التي تعيش البشرية تحولات ثقافية ـ اجتماعية في واقع المجتمع والتاريخ وبخاصّة المتغيرات التي حدثت

في القرن العشرين فإنّ هذا الموضوع ليس له نظر خاص للإنسان الشرقي أو الغربي، المؤمن أو غير المؤمن، الرجل أو المرأة، بل هو ناظر لجميع أفراد الإنسان في جميع مناطق المعمورة.

ثانياً: إنّ هذا الموضوع عالمي من جهة أنّه يهدف لبيان حقوق معينة للإنسان، والتي تقبل الامتداد والشمول ويتفق عليها البشر نسبياً، وبذلك يمكن تطبيقها وتجسيدها على أرض الواقع في كافة المجتمعات البشرية بحيث يستطيع جميع المظلومين والمحرومين في العالم الاستناد إليها وبالتالي يمكن إدانة كل أشكال الظلم وسفك الدماء في كلّ مكان بالاستناد إليها، وكذلك يتمّ ترغيب الحكومات بمراعاة هذه الحقوق وإلزامها بها من جهة، وتستطيع الشعوب من جهة أخرى المطالبة بها.

إنّ عالمية هذه الحقوق بهذين المعنيين ناظرة للإنسان الاجتماعي الموجود في القرن العشرين، وناظرة لماهية الإنسان التاريخية والاجتماعية، أي إنّها ناظرة لأفراد البشر الموجودين والمتناثرين في

شتى بقاع العالم، الذين يعيشون بمئات المذاهب والأديان المختلفة والثقافات المتنوعة والحضارات المتباينة، فتعدد الثقافات الحاكمة على هذه الشعوب غير قابل للإنكار، إنّ التنوع الثقافي الذي يعيشه الإنسان الموجود في المجتمع والتاريخ غير قابل للإنكار وغير قابل للتغيير، وحقوق الإنسان ناظرة إلى الحقوق التي يتمتع بها جميع أفراد البشر في مختلف نقاط العالم مع كلّ ما يعيشونه من تنوع وتعدد ثقافي وبالتالي يمكن الاستناد إلى هذه الحقوق في مقابل أشكال الظلم والجور وسفك الدماء، فكلّ إنسان يستطيع الاستناد إليها في أي مكان من العالم ويقيم الدعوى على حالات الظلم والعدوان التي تمارسها الحكومات ضد أبناء شعوبهم، أو ما تمارسه قوى الهيمنة والسلطة في البلدان المتقدمة ضد الشعوب الضعيفة، وهذه الحقوق يجب أن تكون من ناحية منطقية ومفهومية قابلة للتحليل بحيث إنّ المطالبة بها والاصرار على تنفيذها في مقام العمل يؤدي إلى وقف النزاعات والظلم وسفك الدماء، إنّ

حقوق الإنسان لا تستطيع منطقياً ومفهومياً أن تكون بنفسها وفي مقام العمل سبباً في حدوث نزاعات وسجالات وظلامات جديدة في حركة الحياة والواقع الاجتماعي.

ما يطرح اليوم في العالم من حقوق الإنسان هي الحقوق التي من شأنها تجسيد الصلح في فضاء البشرية، وهذه الحقوق حصيلة تجارب مرّة ونزاعات دامية عاشتها البشرية على إمتداد آلاف السنين.

حقوق الإنسان بوصفها حقّاً تاريخياً للحرية

إنّ حقوق الإنسان بمعنى «حقوق الحرية» تعكس في مضمونها التجارب المريرة التي خاضتها البشرية في مجال فقدان الحرية، فعندما يعيش الإنسان حالة من عدم الحرية ويرى أنّ حريته في مجال اتخاذ القرارات الأساسية للاستمرار في حياته وفيما يروم من تطوير ذاته وتفتح طاقاته تتعرض للخطر، فهنا يأتي دور حقوق الإنسان والحاجة المبرمة لاعادة حريته إليه، إنّ حقوق الإنسان تعد مجموعة من حاجات الإنسان الضرورية والملزمة، هذه الحاجات إمّا أن ترتبط بواقعيات معينة من قبيل

«الحياة، الزواج، تشكيل الأسرة» أو تتعلق بمناسبات عامة ومهمّة، إنّ الحياة الاجتماعية لأفراد البشر ومعيشة الإنسان في حياته الاجتماعية والسياسية تمثّل روابط وعلاقات لا يستطيع الإنسان بدونها من تنمية قابلياته وتحقيق وجوده الإنساني.

عندما تضعف حالة المداراة والتكاتف الاجتماعي في مجال الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع، تنشأ من ذلك حالة اضطرارية لا يمكن حلّها والتخلص منها إلاّ من خلال حقوق الإنسان.

إنّ حقوق الإنسان ناظرة إلى الحاجات الملحة للإنسان فيما يتصل بالحرية، هذه الحاجات والضرورات ليس المنشأ لها عدم التزام الأفراد بالنظم الاجتماعي، بل ناشئة من النظم الاجتماعية والسياسية نفسها، هذه النظم التي تقوم في الغالب على أساس عقائد غير صحيحة وأفكار باطلة اكتسبت مشروعيتها لاحقاً، إنّ حقوق الإنسان ليست مجرّد مجموعة من التحذيرات الأخلاقية، بل تمثّل مجموعة من المطالبات بالحقوق.

إنّ القوّة المؤثرة في حقوق الإنسان تمتد إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الغرض من هذه الحقوق حفظ جميع أبعاد موجودية الإنسان وضمان حريته وكرامته من جهة حقوقية وقانونية والاعتراف بها في إطار اجتماعي معين، ومن هذه الجهة فإنّ أخلاق حقوق الإنسان ليست من قبيل أخلاق المحبّة واسداء الخير للآخرين، فهذه الأخلاق في حقوق الإنسان ترتبط بالعدالة وناظرة لتعريف العدالة، ومن هذه الجهة فإنّ تحليل المفهوم الدستوري والديمقراطي في العصر الحاضر هو الذي من شأنه تفسير أخلاق حقوق الإنسان، وفي المرتبة الأُولى فإنّ حقوق الإنسان تكتسب فقط في المنهج الديمقراطي سمة الحرية ويطلق عليها «حقوق الحرية»، والمقصود من حقوق الإنسان هو أنّ كلّ إنسان في مجال المشاركة الاجتماعية والسياسية يعيش حقوق متساوية مع الآخرين في إطار حقوق المعاشرة، إنّ مثلث القيم الأساسية: الحرية، المساواة، المشاركة، تعد ثلاثة أصول أساسية دستورية لحقوق الإنسان، وتشير إلى أنّ كلّ إنسان له الحق في أن

يعيش في واقع الحياة في ظلّ هذه «الحقوق»، والمراد الدقيق من الحياة في ظلّ هذه الحقوق هو أنّ كلّ إنسان يجب أن يعيش حالات الأمن وعدم التعرض في مجال علاقاته ومواقعه في الحياة الاجتماعية بحيث يستطيع الاستمرار في حياة كريمة فيما يمكنه من تفعيل قابلياته وترشيد إمكاناته.

إنّ الالتفات إلى الامتداد التاريخي للشعور بهذه الحاجة الملحة انعكس على تدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مقدمة هذه اللائحة، وكذلك المساعي الكثيرة التي بذلت في سبيل تحقيق التوافق في الآراء على مواد هذه اللائحة بواسطة سفراء البلدان والحكومات، فيما يتصل بالفلسفة الأخلاقية المرتبطة بهذه الحقوق، وهذا المعنى يبيّن لنا هذه الحقيقة، وهي أنّ تدوين حقوق الإنسان نشأ من ضرورة تاريخية تهدف للحد من الحروب وسفك الدماء والتقليل من أشكال الظلم والجور، وليست ناشئة من سلسلة من البحوث الإنسانوية أو الفلسفية أو الدينية وأمثال ذلك، إنّ الغرض من الاعلان

العالمي لحقوق الإنسان لم يكن لمجرّد تحصيل التوافق على بعض المسائل الفلسفية أو الدينية التي تتعلق بالإنسان، فمثل هذا التوافق لا يمكن تحقيقه أبداً، إنّ لائحة حقوق الإنسان ناظرة لايجاد طريق للحل من خلال التوافق العملي الضروري للاعتراف بحرمة الإنسان وكرامته في مختلف الظروف وبدون أي استثناء وتمييز، ولا نظر لها للخلافات الفكرية والنظرية الموجودة في معرفة الإنسان الفلسفية والدينية، القديمة والجديدة، والأهم من ذلك كما يقول رنه كاسن: «إنّ حقوق الإنسان إنّما يكون لها معنى و اعتبار فيما يتصل بعلاقة الإنسان بالإنسان لا فيما يتصل بعلاقة الإنسان بالله».

إذا كانت لائحة حقوق الإنسان في مجال «حرية الدين والعقيدة» تتضمن الاعتراف بحق الإنسان في مجال العقيدة حدّ إلى إنكار الله أو تبديل دينه، فهذا يعني أنّ أي شخص أو حكومة لا تستطيع إجبار الفرد على الاعتقاد بالله أو إجباره على عدم تغيير دينه وتفرض هذا المنع بآليات

القوّة في مقام العمل، وهذه الحرية لا تتضمن أبداً «مضموناً دينياً» ولا تتحدّث عن كيفية ارتباط الإنسان بالله وما ينبغي له وما لا ينبغي في هذا المجال، فليس معنى هذه الحرية أنّ إنكار الله أو الاعتراف به من قِبل الإنسان على حدٍّ سواء من الجهة المعنوية والباطنية، وليست ناظرة أساساً للسعادة الباطنية والمعنوية، فإنّ أصل حرية المعتقد في لائحة حرية الإنسان لا يتضمن أية إشارة موجبة أو سالبة في هذا الشأن من الأمور الدينية، ففي كلّ مجتمع تكون حرية المعتقد والدين أصلاً وقانوناً حاكماً على أفراد المجتمع وفي ذات الوقت يستطيع المتكلّمون وعلماء الدين في المجتمع الاستمرار في بحوثهم في مجال السعادة المعنوية والباطنية للإنسان والتأكيد على دور الإيمان بالله فيما يتصل بسعادة الإنسان وبالتالي يعملون على تقوية نور الإيمان وتكريسه في واقع الإنسان والمجتمع.

إنّ الاعتراف بحق حرية المعتقد لا يقلل من اشراقة الإيمان في المجتمع، وإلغاء هذه الحق أيضاً لا يزيد ذرة من توهج

الإيمان في المجتمع، إنّ توهج أو خفوت نور الإيمان في المجتمع يرتبط بعلل وعوامل أخرى، أهمها وأكثرها فاعلية توفير الأرضيّة أو عدم توفيرها للتجربة الإيمانية في واقع شخصيّة الإنسان الفردية والاجتماعية.

مضمون حقوق الإنسان غير ديني لا أنّه ضد الدين

ممّا لا شك فيه أنّ حقوق الإنسان المعاصرة تحتوي على مضمون غير ديني «لا أنّه ضد الدين» وهذه أيضاً من خصوصيات عصر الحداثة، أمّا كون مضمون حقوق الإنسان غير ديني فمن جهة أنّ تعيين معنى الإنسان متروك لنفسه، حقوق الإنسان تسمح لكلّ فرد أن يعين فهمه للإنسان بنفسه، والمرجع النهائي في حقوق الإنسان لهذا الموضوع يمتد إلى تشخيص عقل ووجدان الإنسان نفسه، فلو تقرر في مجال حقوق الإنسان أن تقوم جهة معينة برسم الطريق للإنسان واكتساب فهم معنى الإنسان من مرجعية معينة، فمثل هذا الارشاد والتوجيه يجب أن يكون من خلال تشخيص الإنسان نفسه

وقبوله، إنّ الرجوع إلى هذه المرجعية من شأنه أن يمثّل انتخاباً للإنسان، وهذه المرجعية يمكن أن تكون مرجعية دينية أو غير دينية، فعلى أساس حقوق الإنسان لا ينبغي أن يمنح الأشخاص أو المؤسسات الدينية وغير الدينية لأنفسهم الحق في إجبار الفرد على اختيار مرجعه في هذا الباب، والمنظمات الاجتماعية والسياسية أيضاً يجب أن تتحرك بشكل يحفظ هذه الحرية للانتخاب في حركة الإنسان في جميع الأوضاع والأحوال، هذا هو معنى كون حقوق البشر غير دينية.

وهذا المضمون غير الديني لا يعني أنّ المراجع والمؤسسات الدينية في المجتمع يجب عليهم التوقف في مجال هداية الناس وتركه يضيع في متاهات الأفكار الحائرة والآراء المتضاربة وعدم مساعدته في أمر الدين والعقيدة، فهذا المضمون غير موجود في الاعلان العالمي، ولم يرد أبداً في محتوى اللائحة المذكورة هذا المعنى وهو أنّ الله تعالى لم يبعث نبيّاً ولا كتاباً لهداية الإنسان في خط المعنوية، ومع كلّ ذلك فإنّ هذه الحقوق غير الدينية ـ

للإنسان في العصر الحاضر تعتبر المسند الوحيد الذي يستطيع جميع الناس على الأرض الاستناد إليه بمختلف ثقافاتهم وأديانهم ولغاتهم والتحرك في مواجهة حالات الظلم والتمييز وسحق الحقوق والعدوان في واقع الحياة، وهذا هو الامتياز الرئيسي لحقوق الإنسان على الحقوق الدينية للبشر.

إنّ اختصاص حقوق الإنسان بعصر الحداثة يعني أنّ هذه الحقوق طرحت تدريجياً منذ القرن الثامن عشر وتجسدت بشكل نهائي في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في هيئة الأمم المتحدة.

الحق والباطل في عصر الحداثة

والعامل الذي تسبب في إيجاد هذه الحقوق يعود للعلاقات الاجتماعية بين الناس في عصر الحداثة فيما تقوم به هذه الحقوق من تنظيم هذه العلاقات، فقبل عصر الحداثة كان معنى الحق والباطل، والصواب والخطأ واضحاً للناس بشكل جلي وغير قابل للترديد والشك، كان ذلك العصر هو عصر تسلط المفاهيم والعقائد

المغلقة، وكانت العلاقات الاجتماعية تنظم على أساس تلك المفاهيم والعقائد المهيمنة، أمّا عصر الحداثة فهو عصر الحقائق النسبية، وعصر الشكاكية والتعددية وانفصام المفاهيم عن بعضها البعض، وفي هذا العصر بات اليقين نادراً وغير فاعل، وجميع ادعاءات الحقيقة والحكم على هذه الادعاءات ممتنع، ومن هنا اقتضت الحاجة في هذه العصر تنظيم العلاقات الاجتماعية بين البشر بشكل يتوائم ويتّسق مع المستجدات الحديثة، إنّ حقوق الإنسان تمثّل اطروحة لتنظيم هذه العلاقات في هذا العصر المضطرب، إذاً فحقوق الإنسان المعاصر تعد مسألة جديدة واستجابة لمسألة جديدة أخرى، وفي الواقع أنّ الحداثة في ذاتها لا تستبطن الدعوة إلى ثقافة معينة، ولا تمنح الإنسان مباديء وقيم خاصّة لترتيب أوضاعه وأموره في واقع الحياة، وينبغي أن نعلم أنّ حقوق الإنسان ليست وليدة الحداثة، بل إنّ حقوق الإنسان في عصر الحداثة تعتبر وسيلة لتنظيم العلاقات بين أبناء البشر.

وإذا قبلنا اليوم أنّ الحداثة ظاهرة عالمية ولا تختص بالعالم الغربي ولا يختلف الحال في هذا الشأن بين الغرب وسائر نقاط العالم سوى في سعة وضيق مساحة الحداثة، ففي هذه الصورة يجب علينا القبول بهذه الحقيقة، وهي أنّ تنظيم العلاقات بين أفراد البشر في جميع نقاط العالم يحتاج إلى برنامج جديد وتخطيط مدروس، وبهذا المعنى أضحت حقوق الإنسان مسألة عالمية.

إنّ الكتّاب الدينيين يقولون لنا غالباً إنّ حقوق الإنسان المعاصرة هي حصيلة منافع الغرب ولا تنفع المجتمعات الشرقية، هؤلاء يطرحون في هذا المجال حالات التفاوت بين ثقافة الشرق والغرب، وعلى هذا الأساس يتحرك البعض منهم من موقع بيان حقوق إنسان مختلفة فيما تفرضه الثقافات المختلفة، فيتحدّث البعض عن حقوق الإنسان الإسلاميّة بهذا المعنى، ولكن تبيّن ممّا تقدّم أنّ هذه الدعوة مجانبة للصواب وأنّ حقوق الإنسان متلازمة مع الحداثة لا مع الثقافة الغربية، فكلما ظهرت الحداثة في فضاء المجتمع

فإنّ حقوق الإنسان تطرح أيضاً في ذلك المجتمع ولا يمكن الحديث عن حقوق الإنسان في هذه الثقافة وتلك الثقافة، فالمضمون والأصول الكلية والأساسية للحقوق الإنسان هي تلك الحقوق الواردة في اللائحة العالمية فيما يتصل بحقوق الحريات، وحقوق المواطنة، وحقوق المشاركة، ممّا تستوي فيه جميع الثقافات وتكون مطلوبة ومؤثرة على جميع المستويات.

إنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تمّ تدوينه على مبان فلسفية كما تقدّم، وجميع المواثيق والمعاهدات الدولية واللوائح العالمية ترتبط بهذا الإعلان العالمي، حيث تمثّل لائحة حقوق الإنسان في العصر الحاضر المنجز الوحيد للتوافق العالمي الذي يمكن على أساسه التصدي لحالات الظلم والتمييز والعدوان والمطالبة بحقوق الإنسان في جميع أرجاء العالم، وما نرى من توظيف بعض الدول الكبيرة لحقوق الإنسان واستغلالها لهذه الإعلان العالمي فيما يصبّ في مصالحها لا يخدش أبداً حرمة «حقوق الإنسان» ولا ينبغي أن يعتبر هذا الاستغلال السياسي وسيلة

وذريعة من قبل بعض الحكومات والدول لاهمال هذه الحقوق وعدم الأخذ بها.

---

(٤)

حقوق الإنسان الدينيّة

تبيّنت فيما تقدّم معالم «حقوق الإنسان» في العصر الحاضر والعوامل والبواعث التاريخية والفلسفية لها، والآن ينبغي أن نتساءل: كيف يتسنى لنا نحن المسلمين الأخذ بحقوق الإنسان، وبأي منهجيّة نستطيع الالتزام بها؟ إنّ هذا البحث يمثّل لنا مسألة جديدة وينبغي تعيين منهجنا في دراسة هذا الموضوع، وثمة منهج سائد في أوساطنا الدينية وبين علماء الدين فيما يتصل بهذا الموضوع، وبداية نسلط الضوء على هذا المنهج أو الاتجاه ونناقشه من مواقع النقد.

فبعض علماء الدين يرفضون حقوق الإنسان المعاصرة، ويتحدّثون عن نوع من حقوق الإنسان الدينيّة والميتافيزيقية، هؤلاء

يقولون إنّ حقوق الإنسان يجب أن تنشأ من أجواء الماهية الفلسفية للإنسان بشكل شامل، وهذه الماهية الشمولية التي تستوعب في مطاويها كافة أبعاد وتفاصيل الإنسان، لا يعرفها بشكل تفصيلي سوى الله تعالى، إذاً فالله تعالى فقط هو الذي يستطيع أن يحدد لنا حقوق الإنسان، والله تعالى بيّن هذه الحقوق في الكتاب والسنّة، وهذه الحقوق تختلف بشكل ماهوي عن حقوق الإنسان المذكورة في اللائحة العالمية في الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨ م، ويجب علينا نحن المسلمون الالتزام بحقوق الإنسان المستنبطة من الكتاب والسنّة [١].

ولو أنّ هؤلاء المفكرين لم يربطوا بحوثهم ودراستهم في هذ الشأن بما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الأُمم

---

١ ـ أُنظر: آراء الشيخ عبدالله جوادي الآملي في كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» حيث بنى جميع بحوثه في حقوق الإنسان على أصول ميتافيزيقية، وقد ألّف كتابه هذا في نقد حقوق الإنسان العالمية وتأسيس حقوق إنسان إسلامية، وقد سلك هذا المسلك أيضاً الشيخ محمد الجعفري في كتاب «حقوق الإنسان العالمية» والنقد المذكور أعلاه للمؤلف ناظر إلى ما كتبه هذان العالمان ونظراؤهما.

المتحدة عام ١٩٤٨ م، واكتفوا بالكلام عن معرفة الإنسان الدينيّة والفلسفية الميتافيزيقية فربّما قلنا إنّ هذه البحوث حالها حال سائر البحوث في الفلسفة الإسلاميّة تدخل في دائرة دارسات هؤلاء العلماء وتكون جديرة بالبحث في موردها الخاص، ولكن المسألة اختلفت الآن، إذ يدعي هؤلاء المفكرون أنّ حقوق الإنسان الدينيّة والميتافيزيقية جاءت لحلّ هذه المعضلة وذات المسألة التي تحرك كتّاب اللائحة العالمية لحقوق الإنسان من أجل حلّها، هؤلاء العلماء يصرّحون أنّ لائحة حقوق الإنسان العالمية تقوم على أساس خاطيء ونحن بدورنا نهدف لتصحيح هذا الخطأ، ويقولون: إنّ حقوق الإنسان العالمية هي ما نراه نحن لا ما ذكر في اللائحة العالمية.

وهنا تبرز المفارقة العجيبة في هذا الكلام، وكما أسلفنا أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان منبعث من أرضية تاريخية وحصيلة تجربة حربين عالميتين: الأُولى والثانية، وفشل الكثير من النظم الديمقراطية في ايصال المجتمع البشر

إلى مرتبة جيدة من الحياة الاجتماعية والسياسية، وبالتالي إزدادت أهمية هذه الاطروحة وضرورة إيجاد قواعد وضوابط حقوقية مشخصة لحفظ حرمة الإنسان وكرامته الاجتماعية و السياسية والاقتصادية بحيث تكون قابلة للعمل بها وتطبيقها في فضاء المجتمع البشري.

إنّ القائمين على هذه الأُطروحة العالمية للحقوق تحركوا في هذا الاتجاه لغرض التصدي لحالات الظلم وسفك الدماء في مقطع تاريخي معين من التحولات في المجتمعات البشرية، واتجهوا في تقريرهم للقواعد الحقوقية والأخلاقية بالاستناد إلى فلسفة الكرامة الذاتية للإنسان، ولكن هذه الطائفة من علماء الدين يتجاهلون التاريخ والمجتمع والتحولات الواقعة في المجتمعات البشرية في القرون الماضية وخاصة في القرن العشرين ويتحركون في تعيين ماهية الإنسان الفلسفية والميتافيزيقية من موقع المقتضيات الحقوقية لهذه الماهية للإنسان وماذا يترتب على هذه الماهية من حقوق، ومن هو الخبير بها؟ وهدفهم من

ذلك حلّ مسألة ميتافيزيقية وفلسفية، هؤلاء لا ينظرون أبداً إلى التجارب التاريخية للواقع البشري والدراسات العلمية والفلسفية الإنسانوية في العصر الحاضر وما تفرضه الوقائع الاجتماعية والتاريخية للمجتمع البشري، ومن هذه الجهة فإنّ هذه الحقوق الدينيّة الميتافيزيقية لا تتضمن أدنى ضمانة إجرائية في الواقع العملي ولا تملك القابلية للدفاع العلمي عنها.

أُطروحة حقوق الإنسان الدينية

وفي هذا الشأن نطرح هنا بعض البحوث الأساسية لهؤلاء العلماء مع بعض التلخيص فيما ذكروه في مقالاتهم ثم نتحرك على مستوى مناقشتها:

يقول صاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» تحت عنوان «المبدأ الفاعلي والغائي لحقوق الإنسان» في ذلك الكتاب:

«إنّ الشريعة حالها حال الطبيعة، فمضافاً إلى احتياجها للمبدأ القابلي التي تتكون منها وترتبط به برابطة طبيعية، فإنّها تحتاج لمبدأ فاعلي وغائي

تصدر منه وتعود إليه، وهذا الارتباط يتمثّل في ما وراء الطبيعة، ومن هذه الجهة فإنّ الرؤية المادية لعلوم الإنسان كالحقوق، والفقه، والأخلاق، والسياسة وأمثال ذلك، ينظر إليها بتلك النظرة المادية للعلوم التجريبية، كعلم الجيولوجيا، وعلم المعادن، وعلم النبات وأمثالها، ولذلك تكون دراساتهم بتراء في هذا المجال، لأنّه إذا تقرر أن يعود الذكاء والالتزام بالقيم إلى محور الطبيعة ويتمّ فصله عن المبدأ الفاعلي والخالق جل وعلا ويتمّ اقصاء المبدأ الغائي والمرجع النهائي لها فإنّ هذه الدراسات التجريبية والإنسانوية ستنحو منحاً أُفقياً، ولا يتسنى لها التحرك العمودي في آفاق أرحب».

«إذا لم ينحصر العقل والمعرفة بدائرة الطبيعة والمادة، بل تقرر أنّ كلّ موجود ليس وجوده عين ذاته، فإن كان مادياً، فمضافاً إلى المبدأ الطبيعي لتكوينه فإنّه يرتبط بما وراء الطبيعة، ومن هذه الجهة فإنّ دراسات الإنسان التجريبية والإنسانوية ستتضمن السير الأُفقي

والعمودي، يعني أنّ الإنسان يفكر من موقع العمق في الظاهرة الطبيعة الفلانية أو المعدن الفلاني أنّه ماذا كان في السابق بلحاظ المادة وما هو عليه الآن وماذا سيكون لاحقاً، وكذلك يفهم بشكل دقيق أنّ هذه الظاهرة الطبيعة حالها حال الظواهر الطبيعة الأخرى في عالم الإمكان تنشأ من مبدأ فاعلي محض، وتتحرك في مسيرتها النهائية باتجاه ذلك المبدأ الغائي بالذات وتعود إليه.

وعلى هذا الأساس فإنّ معرفة الحقوق، التي تدخل في دائرة العلوم الإنسانية، يتمّ دراستها وتقييمها بشكل عميق استناداً إلى هذا الأصل، وهو أنّ هذه الحقوق على ماذا تستند، ومن أي حقيقة عينية تنبثق، ومن أي ظاهرة واقعية يمكن استنباطها؟ لأنّ العلوم الإنسانية في هذه الرؤية، والتي لها دور مؤثر في تربية الإنسان، لا تكون اعتبارية محضة اطلاقاً، وبدون الاستناد إلى الواقع الخارجي، أعم من الإنسان والطبيعة والفطرة، وبعد القبول بأصل ارتباط حقوق الإنسان مع حقائق التكوين يمكن التحرك لدراسة

الطرق لكشف هذه الأصول واستخراج القواعد واستنباط المواد الحقوقية منها بالاستناد إلى تلك الدعامة التكوينية، وفي جميع هذه المراحل يتمّ التحقيق بشكل دقيق عن المبدأ الفاعلي والغائي لمبدأ الوجود وكيف خلق المبدأ حقوق الإنسان وكيف علّمه الطريق للكشف عنها؟

«إنّ الفطرة بمعناها العام تشمل عالم الطبيعة، وكلّ كائن طبيعي فإنّه مفطور للباري تعالى، أمّا الفطرة بمعناها الخاص فتقع في مقابل الطبيعة، يعني أنّ الإنسان مركب من البدن المادي والروح المجرّدة، ومظهر الطبيعة يعود إلى البدن المادي للإنسان، أمّا عنصر الفطرة فيعود إلى روحه المجرّدة، لأنّ الإنسان يدرك ما وراء الطبيعة ويرى بعينه الملكوتية الكائنات الغيبية ويعقد ميثاقاً معها ويرى نفسه مديناً للميثاق الغيبي ويذعن ويقرّ بربوبية الباري تعالى ويذعن لعبوديته للذات الإلهيّة المقدّسة، وهي الروح الإنسانية المجرّدة التي أشارت إليها آية ميثاق الذريّة، وبالرغم من أنّ الإنسان متكون من بدن طبيعي وروح مجرّدة

وما وراء الطبيعة، ولكن الأصالة في هذا الموجود المركب، تتمثّل في الروح المجرّدة التي تتولى تدبير بدن الإنسان وإدارته.

من هذا المنطلق فإنّ تدوين حقوق الإنسان أوّلاً: يجب أن يكون مسبوقاً بمعرفة حقيقة هذه التأليف والتركيب، وهذا متأخر عن معرفة ما هو الأصل في هذا الموجود المركب وهو روحه المجرّدة.

وثانياً: أنّ جميع حقوق الإنسان من هذه الجهة يجب أن تدرس ضمن رؤيتين: أحدهما، البعد الطبيعي للإنسان الذي يمثّل الفرع، والأخرى: البعد الفطري فيه، والذي يمثّل الأصل في الإنسان، فإذا قلنا في هذه الدراسة أنّ حقيقة الإنسان تنحصر في بُعده الطبيعي والمادي، فقد أنكرنا حقيقة مهمّة في تكوينه، وإذا قلنا بأنّ حقيقة الإنسان تتشكل من الطبيعة والفطرة بشكل مساو، وجعلنا الفرع بموازاة الأصل، فسواءً قلنا بأنّ طبيعة البدن تتقدّم على الفطرة والروح، وجعلنا الفرع مكان الأصل وقمنا بعزل الأصل واقصائه عن مركزه، وألبسنا رداء إنسانيته بالمقلوب بحيث

إنّ الذيل يقع في الصدر والصدر مكان الذيل، ففي هذه الحالة يتمّ مسخ حقيقة الإنسان كما ذهب لذلك البعض في بيان أصل الإسلام فيما يقول عنه أميرالمؤمنين(عليه السلام): **«ولبس الإسلام لبس الفرو مقلوباً»**.

«ومع الالتفات إلى هذه النقطة، فإذا تقرر أن يقول البعض بأنّ طبيعة الإنسان هي فطرته وبذلك تكون الحقوق الطبيعة مساوية للحقوق الفطرية، فلا مانع ولامحذور فيه، لأنّه سيكون من باب النزاع اللفظي، ولكن إذا قال بأنّ جميع حقيقة الإنسان تكمن في طبيعته المادية وأنّ فطرته ليست شيئاً سوى البُعد الطبيعي في الإنسان فإنّه ينكر قسماً مهماً وأصيلاً في إنسانية الإنسان، ومن هذه الجهة لا يتيسر له تدوين حقوق الإنسان بشكل صحيح، وعليه فإنّ تنظيم حقوق الإنسان يجب أن يكون مسبوقاً بالتحقيق في فلسفة حقوقه، وإذا لم يتعرف الحقوقيون على حقيقة الإنسان الواقعية فكيف يستطيعون تدوين حقوقه؟».

«ربّما يتصور البعض أنّه من الممكن تدوين حقوق الإنسان بدون الالتفات إلى الرؤية الكونية، وعلاقة الإنسان مع

العالم، فإنّ أنصار هذه النظرية يتحركون فقط على مستوى تنظيم توافق ومعاهدة فيما يتصل بحقوق الإنسان ويقرروا أنّ اسم هذه المعاهدة هي «اللائحة العالمية لحقوق الإنسان» هؤلاء شاءوا أو أبوا، يغفلون عن هذه الحقيقة، وهي أنّ إمضاء هذه المعاهدة لا ينفع ولا يضر غالبية أو جميع الشعوب في العالم».

وكما أنّ تدوين القوانين الداخلية لبلد من البلدان يجب أن تقوم على أساس الاتساق والانسجام مع الدستور والقانون الأساسي الواحد، فمن أجل تدوين حقوق الإنسان أيضاً نحتاج إلى دستور وقانون أساسي عالمي، وفي هذا الدستور يتمّ تعيين الإطار العام والخطوط الكلية لصياغة القوانين في هذا المجال...

«وهذه الأصول الكلية تسمّى في قاموس الحقوق بـــ «المنبع» وإنّما يمكن تنظيم حقوق الإنسان فيما لو كانت القاعدة التحتانية لها مقبولة لدى جميع شعوب العالم، مع غض النظر عن الاختلاف في الآداب والرسوم والقومية واللون و... الخ، وفي غير هذه الصورة لو تمّ استنباط

هذه الحقوق من مباني حقوقية خاصة وتعود إلى منابع خاصة فإنّ هذه الأصول والمواد الحقوقية لا تضمن في الواقع جميع تطلعات البشر واحتياجاتهم، بل تمثّل استجابة لحاجات تلك الفئة من الذين يعتقدون بتلك المنابع الخاصة.

«إنّ البشرية مرّت بتاريخ طويل وتعيش مستقبل غامض وزاخر بالأسرار، والشخص الذي يريد إصدار حكم على أفراد البشر، يجب أن يكون عارفاً بماضي الإنسان والعالم ومستقبل البشرية، ويعلم بالعلاقة بين البشر والعالم، فالإنسان ليس ذلك الكائن الذي يعيش منفصلاً عن أجزاء عالم الوجود وبدون ارتباط مع الكائنات الأخرى، فمن أجل تحصيل معرفة حقيقية بهذا الكائن، ينبغي بلا شك معرفة الأجزاء الأخرى أيضاً والاحاطة بتاريخ ومسيرة هذا الإنسان في مجمل عالم الوجود، ومثل هذه المعرفة ضرورية جدّاً في مجال تبيين حقوق الإنسان، التي تستلزم صدور حكم يعود للبشر».

ويتحرك صاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» بعد التسليم بهذه الأصول الميتافيزيقية

لفتح فصل خاص تحت عنوان «حق تعيين حقوق الإنسان ينحصر بالله تعالى» ويبحث في هذا الفصل هذه العناوين: «إنّ حقوق الإنسان لا يمكن أن تتحقق بمجرّد تدوينها، فتدوين حقوق الإنسان يحتاج إلى منبع مشترك والآداب والتقاليد والعرف لا تستطيع أن تكون منبعاً لحقوق الإنسان، والإنسان لا يستطيع أن يعين حقوق الإنسان، ومن أجل التوصل إلى وحدة في هذا الموضوع يجب التحرر أولاً من قيود الطبيعة، ويجب معرفة الإنسان أولاً، ففي المسائل العقائدية لا يمكن الاكتفاء بمعرفة العلماء والمفكرين، وسيقف الإنسان الذي يعيش الذاتية والمحورية في مقابل الحق، يجب التمييز بين حاجات الإنسان الحقيقية وحاجاته الوهمية والكاذبة، إنّ معرفة حقوق الإنسان لا يمكن أن تكون بمعزل عن معرفة العالم، والإنسان لا يستطيع تشخيص المعيار لـ «النظام الأحسن»، ومن هذه الجهة عندما يقوم شخص واحد برسم وصياغة حقوق الإنسان فسوف يواجه هذه الإشكالات، أو يقوم بعض الأشخاص بعملية التقنين للبشر، فعملية التقنين منحصرة بالذات

المقدّسة فقط، وبذلك يتمّ رفع الإشكالات المذكورة عن التقنين الإلهي المشترك بين جميع أفراد البشر وفطرتهم الإلهيّة، والمنبع الأهم من الفطرة هو الوحي، وثمة دليلان لإثبات حق التقنين لله تعالى، منها الأدلة القرآنية في إثبات حق التقنين لله تعالى، وأنّ الله موجود محض وأنّ حق كلّ موجود محدود يجب الحصول عليه من الحق المحض، إنّ النظم الديمقراطية والنظم الأخرى غير الإلهيّة تقوم على أساس الشرك، فكيف يمكن سن قوانين محدودة لظواهر وحوادث غير محدودة، إنّ القوانين غير الإلهيّة ناقصة وعاجزة وغير موفقة».

وبعد أن يبحث صاحب هذا الكتاب في هذه المواضيع ويستدل عليها بالأدلة الفلسفية والقرآنية يقول أخيراً: إنّ حقوق الإنسان يجب أن يتمّ تعيينها من قِبل الله تعالى فقط، ثمّ يؤكد أنّ الحقوق مورد البحث يجب استنباطها من الآيات القرآنية، وفي بعض الموارد يتحرك على مستوى المقارنة بين ما ورد من حقوق في لائحة حقوق الإنسان العالمية، والحقوق التي استنبطها بنفسه من النصوص الدينية، ويقرر أخيراً أفضلية

وأولوية الحقوق المستنبطة على الحقوق العالمية.

---

(٥)

نقد حقوق الإنسان الدينيّة

بعد أن اطلعنا على كليّات وأركان حقوق الإنسان الدينيّة الميتافيزيقية، تصل النوبة إلى مناقشتها ونقدها.

يعتقد صاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» أنّه:

١. لا يمكن تعيين حقوق الإنسان إلاّ بعد معرفة تفصيلة وشاملة للإنسان، أي معرفة «طبيعته وفطرته» ومعرفة «حقيقته الأصيلة» ومعرفة «روحه المجرّدة» ومعرفة «مقامه ومكانته في كلّ عالم الوجود»، وبما أنّ مثل هذه المعرفة الشاملة مختصة بالله تعالى، فإنّ الله تعالى فقط هو الذي يتولى صياغة وتعيين حقوق الإنسان.

٢. إنّ مثل هذه الحقوق بما أنّها تنطبق تماماً على واقع الإنسان وحقيقته

وحاجاته، فإنّها تقع مورد رضا جميع أفراد البشر، وسيتمّ قبولها والعمل بها في مقام التطبيق[1].

٣. إنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مبني على أساس العرف والآداب والتقاليد ويمثّل مجرّد معاهدة وعقد اعتباري، ولا يملك قيمة فلسفية وأخلاقية.

والآن نناقش هذه المدعيات الثلاث المذكورة:

حقوق الإنسان الدينيّة لا تملك القابلية للتنفيذ

السؤال الأوّل الذي نطرحه في مقابل المدّعى الأوّل هو أنّ هذا المدعى في مقام الجواب عن أي سؤال يطرح في هذا المجال، إذا كان السؤال: كيف نتصور وجود حقوق للإنسان ضمن النظام الفلسفي والديني في تراثنا وعلى أساس استناد الاعتباريات إلى الواقعيات في تلك الفلسفة؟ فإنّ هذا المدعى يمكنه أن يكون جواباً عن هذا

---

١ ــ يقول الآملي في الصفحة ٩١ من كتاب فلسفة حقوق الإنسان: إنّ حقوق الإنسان المقترحة في هذا الكتاب هي حقوق الإنسان الوحيدة التي يقبل بها جميع أفراد البشر.

السؤال وبالتالي يقع مورد النقاش والبحث، ولكن ينبغي الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ هذا السؤال والجواب يمثّل فقط سعياً لحلّ مسألة فلسفية ميتافيزيقية لا أكثر، وهذا البحث الفلسفي ربّما يكون مقبولاً وحلواً في ذائقة البعض، بل قد يشبع حاجة دينيّة في نفوس المؤمنين، ولكن هل أنّ هذا البحث الفلسفي يستطيع الجواب عن السؤال المطروح في اللائحة العالمية لحقوق الإنسان ويستطيع بالتالي إشباع تلك الحاجة وحلّ تلك المسألة أم لا؟

إنّ السؤال الذي كان مطروحاً على المستوى العالمي عند تدوين لائحة حقوق الإنسان هو: على أساس وأي أصل أخلاقي وإنساني يمكن إيجاد منطقة محرمة غير قابلة للتجاوز وتكون مقبولة عند جميع الناس، سواءً في مقام النظر أم في مقام العمل، بحيث تتمتع بأكبر قدر من الحظ والنجاح؟ كان الجميع يبحثون عن منهج أخلاقي عملي يمكن بالاستناد إليه والاصرار على تحققه في الواقع العملي، أن يشكّل مانعاً وسداً في مقابل الحروب والظلامات

وسفك الدماء، وأدركوا في ذلك اليوم أنّه يجب كسب العبرة من تاريخ البشرية في القرون الماضية وإحياء وتفعيل أصل «الكرامة الذاتية لجميع أفراد البشر في التاريخ والمجتمع» وبذلوا كلّ مساعيهم وجهودهم لتكريس احترام عالمي لهذا الأصل الإنساني، ومن هذه الجهة وجب تدوين الحقوق المنبعثة من هذا الأصل وجعلها ملاكاً ومعياراً للنظم الاجتماعية والسياسية، وقد أدرك الناس، الذين خرجوا من حربين عالميتين في القرن العشرين تمتلكهم الوحشة والرعب، أنّه ما لم تؤخذ كرامة الإنسان الذاتية بنظر الاعتبار وبعيداً عن أي تمييز في الدين أو الوطن أو العرق أو الجنس وأمثال ذلك والاعتراف بهذه الحقيقة بكلّ صراحة وحسم، فإنّ الذرائع التي تتمسك بها قوى الظلم والهيمنة لاشعال نار الحروب وسفك الدماء والدكتاتورية والاستغلال، سواءً في داخل البلد أم في المجالات العالمية، لا تنتهي، فهذه القوى الشريرة تتحرك دوماً لغرض استغلال الطبقات الضعيفة وتكريس أركان سلطتهم الظالمة من خلال استغلال

اسم الدين أو الشعب أو القومية وأمثال لذلك، بل يستغلون جميع المقدسات المعنوية في المجتمع البشري ويقومون بتدوين فلسفة خاصّة لتبرير نزعتهم العدوانية وتثبيت سلطتهم.

ومن خلال هذه التأملات والنظرات قاموا بتدوين حقوق الإنسان من جهة كونه إنساناً فقط، واليوم نرى هذه الحقوق تتفرع إلى ثلاثة فروع أصلية: «حقوق الحريات» و«حقوق المواطنة» و«الحقوق الاجتماعية» مذكورة بشكل صريح في المواد الثلاثين من اللائحة العالمية لحقوق الإنسان، وإلقاء نظر متعمقة لديباجة حقوق الإنسان يشير إلى القاعدة والأرضية التي انبعثت منها هذه الحقوق، وعلى أي أساس تمّ تدوينها، وإلى أي أصل أخلاقي وإنساني يتمّ الإستناد إليه في تدوينها، وما هي الأهداف المنظورة منها، فقد ورد في هذه الديباجة:

«لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأُسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

ولمّا كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت ضمير الإنسانية، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشرانبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة.

ولمّا كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم

ولمّا كان الأُمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدما وأن ترفع مستوى الحياة في جو الحرية أفسح.

ولمّا كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان إطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولمّا كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهميّة الكبرى للوفاء التام بهذا العهد.

فإنّ الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلام العالمي لحقوق الإنسان على أنّه المستوى

المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأُمم حتى يسعى كلّ فرد و هيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية وا تخاذ إجراءات مطردة، وقومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها».

والآن نطرح هذا السؤال على تلك الفئة من علماء الدين الذين يريدون إحلال «حقوق الإنسان الدينيّة» محل «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كما سبق بيانه» واطلاق اسم حقوق الإنسان الإسلاميّة عليها ودعوة جميع المجتمعات البشرية في العالم إلى قبولها، وأحياناً يطلقون عليها «الحقوق العالمية للإنسان»، ما هي الغاية المتوخاة من هذا الطرح؟ نحن نسأل: هل أنّ هؤلاء العلماء يهدفون من ذلك لتحقيق بحث فلسفي كلاسيكي وبيان بعض الحقوق التي تتعلق بارتباط المؤمنين فيما بينهم أو فيما يتصل بعلاقتهم مع الله تعالى؟

بديهي أنّ ادعاءهم أوسع من ذلك بكثير، هؤلاء يقولون إنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمثّل «منتوج غربي وإلحادي» وينبغي عدم العناية به والأخذ بحقوق الإنسان الدينيّة بوصفها أساساً للنظم الاجتماعية والسياسية العالمية وجعلها معياراً للعمل في جميع المجالات، وكلامنا يتلخص في أنّ هذه الدعوة مهزوزة وغير قابلة للدفاع، إنّ نظرية حقوق الإنسان الدينيّة في مقام العمل يشوبها الكثير من الإشكالات والعقبات، وأهمها:

غالبية المجتمعات لا تؤمن بالأُطروحة الإسلامية

١. إنّ الكثير من فلاسفة العالم والمجتمعات البشرية، لا يمكنهم التفكير على المستوى الميتافيزيقي، سواءً كان صحيحاً أم لا، فالكثير من المجتمعات البشرية فقدت المفاهيم الميتافيزيقية والماورائية للأخلاق والحقوق وأخذت تعيش ثقافة عامة غير دينيّة، وربّما يمكن القول بجرأة إنّ نصف الناس في هذا العالم يفكّرون في باب الأخلاق والحقوق

والسياسية بتفكير غير ميتافيزيقي وغير ديني ويجعلون أساس فكرهم في هذه المجالات قائماً على الأومانيستية والإنسانويّة، إنّ السياسات الحاكمة على ذهنية هؤلاء الناس هي سياسات إنسانوية أيضاً، فحقوق الإنسان الميتافيزيقية أساساً غير قابلة للتصور في ذهنية هذه المجتمعات وفي تفكير هؤلاء السياسيين والفلاسفة فضلاً عن بحثها ودراستها، وهذه الحقيقة غير القابلة للإنكار ناشئة من ظاهرة التعددية المعرفية «البلورالية المعرفية» والتي تمثّل بلا شك أهم الخصوصيات الثقافية لعصرنا الحاضر.

وربّما يعتقد البعض أنّ هذه الحقيقة الواقعية تعدّ انحرافاً عن مسار الفطرة الإنسانية السليمة كما يتصور علماء الدين في أُطروحتهم هذه، ولكن هذا الاعتقاد لا يغير الواقع، فسؤالنا لهؤلاء المفكّرين: كيف تدعون الناس والفلاسفة والمثقفين والسياسيين في تلك البقاع من العالم إلى حقوق إنسان ميتافيزيقية مورد قبولكم وعليهم أن يؤسسوا نظمهم الاجتماعية والسياسية وعلاقاتهم العالمية

على أساسها؟ لا شك أنّ تلك المجتمعات البشرية لا تقبل بهذه الحقوق التي تطرحونها أنتم ولا يذعنون لها، فهل تقولون في مقابل امتناعهم أنّ علينا البلاغ والتفكير فقط وأتممنا الحجّة عليكم وليكن ما يكون وليحدث ما يحدث في العالم فنحن غير مسؤولين عن ذلك؟ لو كان هذا هو جوابكم فإنّ معناه أنّكم لستم في مقام صياغة «حقوق إنسان عالمية» تكون مورد قبول جميع أفراد البشر في العالم، ولا تقدّمون للبشرية منهجاً أخلاقياً ـ إنسانيّاً من شأنه منع الحروب وسفك الدماء والظلم والاستغلال، وبذلك تكون أُطروحتكم مجرّد بحث فلسفي مدرسي.

ولكن ربّما تجيبون عن هذه التساؤلات بأنّ تلك المجتمعات البشرية في العالم قد انحرفت عن مسار الفطرة الصحيح، فنحن في البداية نعلن لهم حقوق الإنسان التي نتبناها فسوف لا يقبلونها، ولكن فيما إذا امتلكنا القدرة والقوّة فسوف نتحرك على مستوى اجبارهم على قبول هذه الحقوق التي نراها نحن وبالتالي نجعلها أساساً لجميع العلاقات والمعاملات في العالم، ولا

شك أنّ العالم المعاصر سيفهم من هذا الكلام أنّ البعض يعتقدون بلزوم إثارة الحروب وسفك الدماء من جديد باسم «حقوق الإنسان»، ممّا يعني الهرب من الرمضاء إلى النار، أو الخروج من الحفرة والسقوط في البئر، فهذه المقولة إلى درجة من الضعف والبطلان بحيث لا نستطيع أن نقول شيئاً في مقابلها، رغم أننا سنعود في مناسبة أخرى للحديث عن هذه المقولة.

ما هو المعيار لترجيح قراءة معينة للنصوص على غيرها؟

٢. إنّ المنظرين لمقولة حقوق الإنسان الإسلاميّة يقولون لتوضيح رأيهم إنّ الله تعالى هو الوحيد الذي يستطيع أن يقول لنا ما هو المبنى الذي تقوم على أساسه «حقوق الإنسان» فيما تقتضيه فطرته وطبيعته وروحه المجرّدة، فيجب اقتباس حقوق الإنسان من النصوص الدينيّة.

ويكرر كاتب هذه السطور فيما يتعلق بهذه الدعوى أيضاً سؤاله الدائم، ويسأل من هؤلاء: رغم أنّكم تستنبطون حقوق

الإنسان من الكتاب والسنّة، ولكن ما هو المعيار لتعيين قراءة واحدة وصحيحة من النصوص الدينيّة في الإسلام لتكون معياراً لحقوق الإنسان؟ الواقع يعكس وجود آراء مختلفة بين العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي فيما يتصل بحقوق الإنسان، فالبعض يرى أنّ مسألة حقوق الإنسان هي في الأساس خارج دينيّة، ويجب على المسلمين في العصر الحاضر القبول بها، ويسعى البعض الآخر لاستخلاص مجموعة باسم حقوق الإنسان الإسلاميّة من النصوص الدينية، وفي هذا المجال يوجد آراء وأقوال مختلفة في تعيين أركان وخصوصيات هذه الحقوق، وما حدث في القاهرة وفي أماكن أخرى من جلسات ومؤتمرات في مجال تدوين حقوق الإنسان الإسلاميّة لا تمثّل سوى رأي فئة خاصة وليست ملزمة لجميع المفكرين الإسلاميين وأفراد المجتمع الإسلامي، والآن أي رأي من هذه الآراء يجب اتخاذه كمعيار لهذه المسألة؟ وما هو الدليل الفلسفي أو الديني الذي يوجب علينا أن نختار قراءة هؤلاء الأشخاص الذين يتربعون على كرسي السلطة ومسند الحكومة من بين جميع

القراءات المختلفة؟ أضف إلى ذلك أنّ كلّ دليل يقام على هذه المسألة فإنّه قابل للنقض والرد، فهل يوجد تحت هذه السماء دليل عقلي أو نقلي غير قابل للأخذ والرد؟

هل أنّ حقوق الإنسان الإسلامية من ضرورات الدين؟

ويتحرك بعض آخر من علماء الدين للدعوة إلى هذه الحقوق الميتافيزيقية للإنسان، ويدّعون في مثل هذه الموارد أنّ هذه الحقوق الدينيّة تعتبر من ضروريات الدين ولا معنى لوجود قراءات مختلفة في «ضروريات الإسلام»، وباب اختلاف القراءات إنّما يكون مفتوحاً في المسائل الخلافية فقط، ولكننا نسأل ما معنى ضروريات الإسلام؟ الظاهر أنّ المراد منها هي «ضروريات الدين الإسلامي» ولكن هل أنّ نظرية حقوق الإنسان الميتافيزيقية ـ الفقهيّة تعد من ضروريات الإسلام؟ وما هي الفتاوى الفقهيّة التي تتشكل منها حقوق الإنسان الإسلامية في دائرة ضروريات الإسلام؟ وعلى سبيل المثال نسأل: هل أنّ

أهم هذه الفتاوى، أي تقييد حرية العقيدة والحرية السياسية، والتي تعتبر من أهم موارد الاختلاف بين حقوق الإنسان الإسلامية وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من ضروريات الإسلام؟

أحياناً يقولون: إنّ جميع الأحكام الواردة في القرآن الكريم تعتبر من «ضروريات الإسلام» وفي هذا التعبير تسطيح خطير للفكرة، فينبغي التمييز بين مقولتين: أحدهما أنّ القرآن الكريم بيّن أحكاماً للمسلمين، والأخرى نتساءل: هل أنّ هذه الأحكام تملك الالزام الشرعي للمسلمين في العصر الحاضر؟ مثلاً حكم القصاص الوارد في القرآن، هذا الحكم قطعي ولا يقبل الشك والترديد ولا أحد يستطيع القول إنّ مسألة القصاص لم ترد في القرآن الكريم، ولكن إذا ادعى أحد المفكرين ومن خلال استدلال متين ومعتبر أنّ الإلزام بالقصاص في القرآن إنّما هو لغرض تحديد مساحة حالات الانتقام والثأر لدى العرب في ذلك العصر وليس من باب تعيين عقوبة أبدية لجريمة القتل، ففي هذه الصورة لا يمكن القول بالإلزام

الشرعي بحكم القصاص في العصر الحاضر وأنّ هذه المسألة لا تقبل النقاش في مدارات الفقه.

وطبعاً ربّما يتحرك بعض الفقهاء أو الغالبية منهم بل جميعهم على مستوى رفض هذا الاستدلال، ولكن رفضهم هذا وعدم قبولهم له لا يكون له قيمة علمية ودينية، فهل أنّ رفض دليل معين على مقولة علمية من قِبل الفقهاء ينتج أنّ هذا الرأي مخالف لضروريات الإسلام وأنّ رأي الفقهاء هو من ضروريات الإسلام؟ لو كان الأمر كذلك فهذا يعني أنّ هؤلاء الفقهاء هم الذين يعينون في كلّ عصر ضروريات الإسلام، ولا أحد يستطيع رفض مقولتهم، ولكن الحقيقة أنّ هذا الكلام مخالف مائة بالمائة لطبيعة الإسلام، ففي الإسلام لا توجد كنيسة وباب الاجتهاد مفتوح دائماً، ومعنى فتح باب الاجتهاد هو أنّه بالإمكان في كلّ عصر ابداع رأي جديد مخالف لإجماع الفقهاء «حسب الفرض» فيما إذا كان هذا الرأي الجديد يحظى بالاستدلال المتين والمنهجية علمية، وهذا الموضوع مهم جدّاً، وهو عدم وجود «كنيسة»

في الإسلام ولا «دوغمائية» بل يوجد «مجتهد» وصاحب رأي بدلاً من كنيسة، وتوجد «فتوى» بدلاً من «الدوغما» فكلّ ما يقوله المجتهدون «الفقهاء» يعدّ بمثابة رأي ونظر لا أكثر.

٣. مضافاً إلى ما تقدّم، نطرح هذا السؤال على أرباب السماحة هؤلاء: كيف تتوقعون من مليارات البشر المتدينين ولكن من غير المسلمين القبول بمقولة حقوق الإنسان المستنبطة من الكتاب والسنّة وهم لا يعتقدون بهذه المنابع للمعرفة؟ وكيف تستطيع نظريتكم في حقوق الإنسان أن تكون حلاً عملياً مشتركاً بين المسلمين وغير المسلمين؟ والنتيجة للبحوث المتقدّمة أنّ حقوق الإنسان الدينية والأحكام الفقهية المتنوعة عاجزة تماماً في مقام العمل أن ترسم حلاً ناجعاً للمسألة، ولا يتحقق أي توافق بين المجتمعات البشرية والحكومات المعاصرة على أساسها، إنّ حقوق الإنسان هذه سماوية لا أرضيّة، وفي العصر الحاضر لا يمكن ارغام جميع الناس في العالم على الاعتقاد بميتافيزيقية الإنسان وماهية

روحه المجرّدة والحقوق الناشئة منها، ولا يمكن إلزام حتى المؤمنين بقراءة واحدة للنصوص الدينيّة.

عدم قابلية حقوق الإنسان الدينية للتطبيق

ولو قلنا على فرض المحال بإمكانية قبول جميع البشر في العالم بحقوق الإنسان الإسلاميّة، فمثل هذا الاعتقاد لا ينفعنا شيئاً في المقام ولا يحلّ لنا مشكلة، وسوف تنشأ في مقام العمل وفي ظلّ هذه الحقوق الدينيّة آلاف الحروب وأشكال الظلم والاستغلال وسفك الدماء، لأنّ حقوق الإنسان الدينية أجنبية عن الوقائع الاجتماعية والتاريخية، فهذه الحقوق لا ترتبط بالمجتمعات البشرية وبالناس الذين يمشون على هذه الأرض ويتأثرون بالعوامل الاجتماعية والتاريخية في واقع حياتهم وعلاقاتهم، هذه الحقوق ترتبط بالروح المجرّدة للإنسان، وكما أنّ علم الطبيعة الميتافيزيقي في الماضي عجز عن حلّ مشكلات البشر في مجال الصحة، والمسكن، والغذاء، فكذلك حقوق الإنسان الميتافيزيقية عاجزة أيضاً عن حلّ مشكلاته

السياسية على هذه الأرض، بسبب كونها انتزاعية ولا تدور إلاّ في مدارات الذهن دون أن تتجسد على أرض الواقع.

إنّ حقوق الإنسان الدينية والاستنباطات الناشئة منها غير قابلة للتطبيق في المجتمعات الإسلامية أيضاً على مستوى الممارسة والعمل، والاصرار على صحتها ولزوم تطبيقها ينتهي إلى مدعيات ضبابية وإنكار المسلّمات التاريخية والفلسفية وتبرير استخدام آليات العنف والقوّة بهدف منع القراءات المختلفة للنصوص الدينية، وقد يصل الأمر إلى أن يضطر أنصار حقوق الإنسان الدينية للقول بأنّ «الإسلام يتقاطع مع القراءات المختلفة وليس لدينا سوى قراءة واحدة فقط وهي قراءة النبي والأئمّة» وأنّه لا مجال للاجتهاد وطرح الآراء في دائرة ضروريات الإسلام وأنّ كلّ ما ورد على إمتداد ألف واربعمائة سنة الماضية من مقولات أولياء الدين هي الصحيحة، وأنّ كلّ شخص يرى وجود قراءة جديدة للإسلام يجب قمعه وإسكاته، وأنّ إظهار رأي مخالف فيما يتصل بالضروريات والمحكمات في الإسلام يقود

الشخص للسقوط في جهنّم ولا تكون نتيجته سوى التوغل في خط المتاهة والسقوط في دركات النار، وأنّ ضروريات الإسلام لا تتحمل إعمال السلائق واختلاف الرأي، فكلّ قراءة غير ما ورد في القرآن وسيرة النبي وأهل البيت باطلة ويجب ضربها على الجدار وإلقاءها في سلة المهملات»[1].

وهذا الكلام الزاخر بالعنف والغضب يشير إلى عاقبة الحركة في خط المواقع الميتافيزيقية لحلّ المسائل والمشكلات الاجتماعية والسياسية للمجتمع البشري، والقبليات الذهنية لهذا الكلام المذكور آنفاً سبق وأن طرحناها في فصل «فلسفة حقوق الإنسان» ويتصور هذا القائل أنّ العلاقات بين الناس والمجتمعات البشرية على الكرة الأرضية يجب أن تنظم على أساس حقوق وقواعد منبعثة من الفطرة والطبيعة والروح المجرّدة للإنسان وهي الحقوق الواردة في الكتاب والسنّة، فلابدّ من عقد العزم على تنظيم وإيجاد نظام اجتماعي

---

١ ـ من كلام الشيخ محمد تقي مصباح يزدي في خطبة ما قبل صلاة الجمعة في طهران، ٢٦/ ٦/ ١٣٧٨ هـ ش، نقلاً عن صحيفة أخبار الاقتصاد ـ ٢٧ / ٦ / ١٣٧٨.

وسياسي وعالمي على أساس هذه الحقوق وإزالة جميع الموانع في هذا الطريق حتى لو استلزم استخدام آليات العنف، والقهر، وبما أنّ هذه الحقوق الدينية منبعثة من نظام الخلقة للإنسان والطبيعة وتنسب للكتاب والسنّة فإنّها لا تنسجم ولا تتناغم مع القراءات المختلفة للنصوص الدينية، وبالتالي يجب قمع كلّ قراءة مختلفة وكبت الأصوات التي تنادي بقراءة أخرى لهذه النصوص.

كل تفسير للنص يقوم على فهم مسبق

وهنا نشير إلى بعض نقاط الضعف والقصور في هذا الكلام المذكور أعلاه:

ما هو المقصود من قراءة الله والنبي والأئمّة؟ هل أنّ الله والنبي والأئمّة فسّروا القرآن الكريم، الذي هو الأصل والأساس لجميع تعاليم الإسلام وأحكامه بقراءة معينة حتى يمكن القول لا يحق لأحد مخالفة قراءة الله والنبي؟ هل أنّ الله والنبي كتبا تفسيراً أو قدّما رسالة لنا لنستوحي منها كيفية قراءة القرآن والإسلام؟ من الواضح أنّ الله تعالى لم يبعث لنا سوى كتابه، أي

القرآن الكريم، وهذا الكتاب ينبغي تفسيره وقراءته من قِبل الناس لا من قِبل الله، ولا يوجد لدينا من نبي الإسلام كتاب تفسير وقراءة للقرآن الكريم، ونعلم أنّ النبي لم يقم بتفسير القرآن، نبقى نحن والسنّة القولية والعملية والتقريرية لنبي الإسلام، وطبعاً فهذه السنّة تعتبر بمثابة التفسير والقراءة لكتاب الله، ولكن السؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا وينبغي على علماء الدين هؤلاء أخذه بالحسبان، هو: أليس تفسيرنا نحن المسلمين للنصوص الدينية والتاريخية يقوم على أساس فهمنا لسنّة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمّة الأطهار (عليهم السلام)؟ وأليس هذا التفسير مرتبط بمفروضات مسبقة تدور في أذهاننا؟ هل يمكن تفسير مضمون السنّة النبوية بدون أي مقدمة وقبلية ومفروضة ذهنية، بحيث نتحرك فجأة على مستوى العلم بهذه السنّة بشكل تفصيلي؟ إنّ من مسلّمات علم الهرمنيوطيقا وعلم التاريخ «سواءً وافق هؤلاء السادة على هذه العلوم أو لم يوافقوا» تقول لنا إنّ كلّ فهم

وتفسير لأي نص ديني أو فهم أي حادثة تاريخية لا يمكن إلاّ من خلال مفروضات وتوقعات مسبقة لهذه النصوص والحوادث التاريخية، وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع في كتاب «هرمنيوطيقا القرآن والسنّة»، وقد ذكرنا في ذلك الكتاب ومن خلال الاستناد لشواهد كثيرة كيف أنّ جميع استنباطات علماء الإسلام من الكتاب والسنّة تقوم على مفروضات مسبقة في أذهانهم.

وهنا أود التأكيد على أنّ هذه القراءة لهؤلاء السادة لسيرة النبي والأئمّة وأحاديثهم لا يمكن أن تصل إلينا إلاّ من خلال تفسير النصوص التاريخية الدينية وإعادة انتاجها فيما تتأثر بالرؤى والحوادث التاريخية، وفي الحقيقة أنّ فهمنا لسنّة النبي والأئمّة يمثّل بحدّ ذاته قراءة من القراءات لسيرة النبي والأئمّة، وبما أنّه لا يوجد في عالم الإنسان حقيقة واقعية باسم «القراءة القطعية» وجميع القراءات «ظنّية» و«اجتهادية» ونحن نواجه قراءات جديدة محتملة، ولا مانع منطقاً من وجود هذه القراءات، وإمكانية

وجود قراءات متفاوت لسيرة النبي والأئمّة يستلزم أنّه لا أحد يستطيع القول بأنّ قراءتي للدين هي القراءة الوحيدة التي تنطبق مع قراءة النبي وأئمّة الدين وأنّ الآخرين لا ينبغي لهم طرح قراءة جديدة.

التهديد وجبران النقص

إنّ الدعوة إلى كتم الأفواه وقمع من يرى وجود قراءة جديدة، هي فتوى لا تنطلق من التمعن في النصوص الدينية، بل من ضيق اُفق هؤلاء الأشخاص وضعف منطقهم ممّا يدفعهم إلى جبران هذه الضعف باستخدام القوّة والتهديد، وهذه الحالة من ضيق الأفق جعلت من حقوق الإنسان الدينية، والتي يزعم السادة هؤلاء بأنّ قراءتهم مطابقة مائة بالمائة لقراءة النبي والأئمّة، غير متلائمة وغير منسجمة مع الحقائق الاجتماعية والسياسية والنفسية والمعرفية للإنسان المعاصر وتؤدي في مقام العمل لخلق مشكلات كثيرة، والآن ماذا ينبغي أن نصنع؟ هل يمكن القضاء على اختلاف الآراء بمجرّد اصدار فتوى؟ إنّ هذا القبيل من الفتاوى التي تدعو

لاستخدام العنف للقضاء على المخالفين، ليست فقط عاجزة عن تحقيق هذا الغرض، بل إنّ العزم على إلغاء الآراء المخالفة يفاقم من المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمعات الإسلامية ويعمل على زيادة التعقيدات والأزمات في هذه المجتمعات، وستنطلق نيران الفتنة من هذه الأزمات بحيث تحرق الأخضر واليابس.

المنهج الظاهراتي في تعيين ضروريات الدين

وهنا لا بأس بإلقاء نظرة على المعنى الصحيح لضروريات الدين، إنّ تشخيص ضروريات كل دين يعتبر مسألة ظواهرية ويمكن من خلال رؤية خارج دينية وظاهراتية ابداء الرأي فيها لا من خلال رؤية داخل دينية وعلى شكل فتوى، وبذلك يمكن من خلال المنهج الظواهري تشخيص ما هي الأمور التي تقع في دائرة ذاتيات كلّ الدين وهي ضروريات هذا الدين، أي الأمور التي يستلزم نفيها وإنكارها، نفي دين وإنكاره.

إنّ ضروريات الدين الإسلامي هي الأمور التي يستلزم إنكارها إنكار الإسلام، ومع إنكارها لا يمكن أن يكون الشخص مسلماً، ولكن تشخيص هذه المسألة هو أمر خارج ديني، وعندما يقول الفقهاء: إنّ إنكار ضروريات الإسلام إنّما يستلزم الخروج من دين الإسلام فيما لو استدعى ذلك إنكار نبوة نبي الإسلام، أي أنّ نبوّة نبي الإسلام والمضمون الذاتي لهذه النبوة كالتوحيد والنبوة والمعاد، التي تعتبر من القضايا القطعية في الإسلام، كما في المسألة التثليث في المسيحية الذي يعتبر من القضايا القطعية للمسيحية، فلو أنّ جميع الفقهاء منذ صدر الإسلام ولحد الآن أصدروا فتوى واحدة في مسألة معينة فإنّ هذه الفتوى تعتبر من قطعيات الفقه لا من قطعيات الإسلام، وبما أنّ الفقه يمثّل امتداداً تاريخياً لدين الإسلام فيمكن القول إنّ هذه الفتوى من قطعيات الإمتداد التاريخي لدين الإسلام لا من قطعيات الإسلام وضرورياته بوصفه ديناً إلهياً إلى جانب سائر الأديان، فالقضايا القطعية والضرورية لدين معين مسألة،

والقطعيات والضروريات في دائرة الإمتداد التاريخي لهذا الدين مسألة أخرى.

إنّ القضايا القطعية للإمتداد التاريخي للإسلام حالها حال قطعيات الفقه تعتبر من التفاسير المستنبطة من الكتاب والسنّة من قِبل المسلمين، وبما أنّ هذه القطعيات تعتبر ظواهر تفسيرية فإنّها تستند إلى قبليات ومفروضات مسبقة في الفهم.

حقوق الإنسان لا تنفي الشريعة الإلهيّة

وهنا أعود لما استنبطه صاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» من حقوق الإنسان الدينية والميتافيزيقية، وأقول: إنّ الاتجاه الميتافيزيقي لهذا الكتاب في تطبيق الحرية الدينية والسياسية الموجودة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع القواعد الإسلاميّة يمثّل خلطاً للأوراق وتزييفاً للحقيقة، فالمؤلف المذكور لم يبيّن مقصوده من «تشريع عبودية الإنسان من قِبل الله» وترك هذا الكلام في دائرة الإبهام وادعى أنّ التشريع الإلهي يتنافى مع حرية المعتقد والحريات السياسية المطروحة في لائحة

حقوق الإنسان، بداية نلفت النظر إلى كلامه في هذا الباب:

«إذاً يجب الالتفات إلى أنّ الله تعالى وإن خلق الإنسان في دائرة التكوين حرّاً في مجال التدين ولكنّه في مجال التشريع بيّن له الطريق:

(تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ...)[1].

وعلى أساس الرؤية الكونية للإسلام فإنّ كلّ عقيدة للإنسان تتمظهر في عالم البرزخ والآخرة بشكل خاص، والإنسان هو الكائن الذي يعيش الحركة والهجرة من الدنيا إلى عالم البرزخ ومن البرزخ إلى الآخرة، وفي هذا الوسط فإنّ الالحاد والكفر سيتمظهران على شكل حيات وعقارب، وهذا يشير إلى أنّ العقيدة الباطلة بمثابة سم مهلك، وبديهي أنّ الله تعالى لا يريد الحرية للإنسان بحيث يختار السم ويهلك نفسه.

ومثل هذا الشخص على حدّ تعبير القرآن الكريم يحرق نفسه، كما أنّ أكل المال الحرام يتحوّل في بطن هذا الإنسان إلى نيران مشتعلة كما تقول الآية الشريفة:

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

﴿أُوْلَـئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ...﴾[1].

ومعلوم أنّ الله تعالى لم يجعل الإنسان حرّاً في دائرة الاختيار بين العسل والسم، وبين الورد والنار، إنّ حرية الإنسان في مجال التشريع ليست مقبولة اطلاقاً في القرآن والثقافة الإسلاميّة، وينبغي التمييز في مجال حرية انتخاب الطريق بين الحرية التكوينية والتشريعية، فالحرية التكوينية تعني أنّ نظام الخلقة قرر أنّ انتخاب الطريق والعقيدة لا يتحمّل الإكراه، وأساساً فالدين تشكيلة من العقائد الخاصة لا يقبل الإكراه والفرض على الناس، فلو لم يحصل الإنسان على علم بأصول ومباديء الدين، فإنّ الدين لا يمتد إلى فضاء روحه وحياته، ومن هنا يقول القرآن الكريم:

﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[2].

أضف إلى ذلك أنّ الحرية التكوينية تعني أنّ الإنسان حرّ ومختار في إنجاز أي عمل من الأعمال، وببيان علمي: إنّ عالم

١ــ سورة البقرة، الآية ١٧٤.

٢ــ سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

الخلقة لا ينحصر في دائرة «الجبر» ولا في دائرة «التفويض».

ولكن لا يمكن من هذه الحرية التكوينية استنباط أنّ الإنسان حرّ أيضاً في مرحلة التشريع واختيار العقيدة وأنّه يملك الحرية في العمل بميوله ورغباته وأنّ الله تعالى يقبل بهذه الميول، كلا أبداً، إنّ تلك الحرية التكوينية يمكن تفسيرها إلى جانب الوظيفة التشريعية:

(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ...) [1].

وعلى هذا الأساس فما يريده الله تعالى هو الحق، ولكن بعض الناس يتحركون بمقتضى الحرية التكوينية باتجاه الباطل، وقد ورد في العديد من الآيات القرآنية التمييز بين هذين النمطين من الحرية، وبذلك تلفت الآيات نظر الإنسان إلى وظيفته التشريعية في قبول الحق:

(خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ...) [2].

إذاً ففي مجال الاختيار بين الحق والباطل يجب على الإنسان أن يختار الحق فقط، بل يجب عليه حفظه والدفاع عنه

١ـ سورة الكهف، الآية ٢٩.

٢ـ سورة البقرة، الآية ٦٣.

بقوّة، ولو أنّ الإنسان بعد البحث والفحص اختار الباطل بدوافع ميوله النفسانية ورفض قبول الحق، فإنّه يقف إلى جانب الأشخاص الذين أصدر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمّة المعصومين (عليهم السلام) في حقّهم الجهاد الابتدائي، وحتى لو أنّ البعض لم يقبلوا بمقولة وجوب الجهاد الابتدائي، ولكن لا شك أنّ الجميع يعتقدون بأنّ مثل هؤلاء الأشخاص يستحقون العذاب الإلهي في الآخرة وأنّ مصيرهم إلى النار».

ثمّ يتحدّث هذا المؤلف في كتابه تحت عنوان «الفرق بين رؤية الإسلام والمدارس الأخرى عن الحرية» ويقول: «كما تقدّم آنفاً أنّ الحرية في نظر الإسلام تعني التحرر من عبودية واطاعة غير الله، ولكن أتباع المدارس الحقوقية الأخرى يعتقدون بأنّ حرية الإنسان تعني القدرة المطلقة على اختيار أي شيء، ومن ذلك الخلاص من عبودية غير الله، وفي نظر هؤلاء أنّ الإنسان الحر مختار في قبول الدين أو رفضه، لأنّ الدين من جملة العقود العادية الاعتبارية والتي تتبع مذاق الشخص

وسليقته، ومن هذه الجهة فكما أنّ الإنسان حرّ في اختيار المأكل والملبس والمسكن فإنّه حرّ في اختيار الدين والمعتقد أيضاً، وعلى هذا الأساس فالدين لا يقبل البرهنة والاستدلال بل يمتد إلى العرف والتقاليد والآداب في ثقافة المجتمع، ولكن في الرؤية الوحيانية فإنّ هذه الحرية المطلقة تعني العبودية والأسر لأنّه لو تقرر أن يكون الإنسان حرّاً في اختيار أي شيء بوصفه ديناً ومعتقداً فإنّه سيقع أسيراً للميول والنوازع النفسانية ويتحرك بوحي شهواته كما تقول الآية:

(أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَـهَهُ هَوَاهُ...)[١].

والغرض أنّ الإنسان رغم كونه حرّاً تكويناً، وأنّه غير مجبور على اختيار أي دين ولكنّه مكلّف تشريعاً بقبول دين الحق[٢].

هل العبودية لله تستدعي الإجبار في قضايا الدين؟

١ـ سورة الفرقان، الآية ٤٣.

٢ـ جوادي الآملي، فلسفة حقوق الإنسان، ص ١٩٠.

ونرى في الكلام أعلاه بعض الضبابية والتشويش وادعاء مخالف للواقع، وسؤالنا هنا لرفع هذا الإبهام والغموض: إنّه ما المقصود بعبارات من قبيل «إنّ الإنسان يستطيع في مرحلة التشريع وانتخاب العقيدة أن يتحرك بدوافع ميوله وأنّ الله يقر هذه الميول»، و«إنّ الوظيفة التشريعية للإنسان قبول الحق» و«إنّ الإنسان في دائرة الاختيار بين الحق والباطل يجب عليه أن يختار الحق بل يجب عليه حفظه بقوّة» و«إنّ الحرية التشريعية غير مقبولة اطلاقاً في القرآن والثقافة الإسلامية»؟ فلو كان المراد أنّ الأديان الوحيانية وخاصة الإسلام تقرر أنّ الله تعالى دعا الناس من طريق الوحي إلى عبودية الحق تعالى واتباع أوامره ونواهيه فهذا كلام صحيح، ولكن هذا المعنى لا يتنافى اطلاقاً مع الحرية الدينية ومع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فمعنى حرية الإنسان في مجال الدين والعقيدة في اللائحة العالمية لا يعني نفي النظرية الدينية والكلامية المذكورة أعلاه أو الوقوف ضدها، إنّ الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان لا يقول أبداً بعدم وجود هذه المقولة من قِبل الله تعالى، وبعض من قاموا بتدوين اللائحة العالمية كانوا ممن يعتقد بالوحي، والكنيسة الكاثوليكية وافقت على بنود هذه اللائحة في منشور الفاتيكان وهم من المعتقدين الراسخين بالتشريع الإلهي، فالمراد من حرية الإنسان الدينية الواردة في لائحة حقوق الإنسان أنّ أفراد البشر لا يحق لهم إجبار الآخرين على ما ورد في التشريعات الإلهيّة لدين معين، والمفكرون غير الدينيين يؤكدون على أنّ مسألة التشريعات الإلهيّة غير مطروحة أمامهم، أمّا المفكرون الذين يعتقدون بالتشريع الإلهي ومع ذلك يقبلون بحرية الإنسان في الدين والمعتقد، فيعتقدون، في ذات دعوتهم الناس إلى عبودية الله في أمر التشريع واتباعه أوامره ونواهيه، بأنّ أفراد البشر يمكنهم أن يرسموا لكلّ شخص منهم حريماً شخصياً لا يقبل التجاوز والعدوان وهو حريم الحريات الأساسية له، لأنّ الله تعالى خلق كلّ إنسان بمثابة شخص، فالناس يستطيعون أن يتحركوا في هذا الشأن من

موقع كون الإنسان شخصاً يساوي احترام حدود حرياته، وطبعاً فإنّ الله تعالى دعا جميع البشر للدخول في دائرة عبوديته من خلال هذا الحريم الشخصي المحترم والقبول بأوامره ونواهيه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ مسألة علاقة الإنسان بالله هي علاقة العبودية، والإنسان بما هو إنسان يجب عليه التسليم للإرادة الإلهيّة التشريعية وهو كلام صحيح تماماً في مجال علم الكلام، والأخلاق، والفلسفة والعرفان، ولا أحد ينكر هذا المعنى، ولكن حرية العقيدة والدين في حقوق الإنسان لا ترتبط بهذه المسألة.

كلام السيد الطباطبائي

ومن المناسب هنا استعراض رأي محمّد حسين الطباطبائي صاحب كتاب «تفسير الميزان»، وقد ضمّن صاحب كتاب فلسفة حقوق الإنسان هذا المعنى في كلامه، فالطباطبائي يقول في بيان مخالفته لحرية الدين والمعتقد الواردة في النظم الديمقراطية:

«إنّ مسألة التوحيد تمثّل أساساً لجميع تعاليم وأحكام الإسلام، ومع هذا الحال كيف يمكن أن يشرّع الإسلام الحرية في مجال العقيدة والدين»، و«كيف يمكن أن يقول الإسلام، الذي يقوم على أساس التوحيد ونفي الشرك، أنّ الناس أحرار في مخالفتهم لأصل التوحيد؟ فهذا تناقض صريح وحاله حال من يقول: إنّ الناس لهم الحرية في عالمنا المعاصر في مجال مخالفة القوانين والمقررات الرسمية، فمثل هذه الحرية لا تنسجم أبداً مع تلك القوانين.

في كلام السيد الطباطبائي إسقاط بشري على الذات المقدسة وأنّ الله حاله حال سائر المقننين في وضع القانون، فكما أنّ المقنن عندما يضع قانوناً معيناً ويقول للناس في ذات الوقت أنّكم أحرار في العمل به أو عدم العمل، فهذا يتناقض مع وضع القانون، والله تعالى لا يمكن أن يقول مثل هذا الكلام.

ولكن هذه المقارنة في نظرنا غير صحيحة، فالإنسان المقنن يعتبر جزءً من أجزاء الحكومة، وبالتالي فهو يسن

القانون من هذه الجهة بحيث تتولى الحكومة تنفيذه لغرض تحقيق الأهداف المتوخاة منه، ومن المعلوم في هذه الصورة وجود تناقض بين وضع القانون وجعل الناس أحراراً في مخالفتهم له، فعملية التقنين وإجراء القانون تعد مفصلاً من مفاصل الحكومة المتشكلة من أفراد المجتمع، والحكومة بوصفها ظاهرة بشرية منسجمة ومتسقة لا يمكنها أن تضع القانون وتقول للناس أنّكم أحرار في نقض هذا القانون، لأنّ هذا العمل يساوي نفي سلطة الحكومة التي وضعت هذا القانون، فمن هذه الجهة يجب على المقنن منع حرية الناس في مخالفتهم للقانون.

ولكن المسألة تختلف بالنسبة لله تعالى، فالله ليس هو المجري للقانون على الأرض ولا هو جزء من الحكومة التي تتولى تنفيذ القانون، إنّ الله تعالى ابلغ قوانينه وأحكامه للناس بواسطة الأنبياء وقال لهم: إذا عملتم بهذه الأحكام فسوف تنالون السعادة، وإن لم تعملوا فإنكم تحرمون من السعادة، وفي ذات الوقت يقول: لا يحق لأحد من أفراد البشر وفي

الحياة الدنيا أن يجبركم أيّها الناس بالعمل بهذه القوانين، وبهذا المعنى أنتم «أحرار»، ولكم «حق الحرية» وأنا أُعطيكم هذا الحق بأن تختاروا بإرادتكم وميلكم ما يضمن سعادتكم، وإن لم تفعلوا فإنّ «الله غني عن العالمين».

لأنّه من غير الممكن أنّ الله تعالى في ذات كونه يضع القوانين والتشريعات يسلب من الإنسان مثل هذا الحق الأخلاقي وبما يتناقض مع حرية الإنسان التكوينية في اختيار طريق الخير والشر، فما هو المتناقض في هذا الكلام؟ أو ماذا تتعرض ربوبية الباري تعالى وإنسانية الإنسان وعبوديته لله لو قلنا بهذه المقولة؟ ونستنتج من ذلك أنّ مسألة التوحيد بوصفها وظيفة أساسية للإنسان، ووجود قوانين بوصفها قوانين إلهيّة لا تتقاطع منطقاً مع «حق الحرية» للإنسان في اختيار أو عدم اختيار أصل التوحيد، والعمل أو عدم العمل بتلك القوانين والتشريعات في واقع الحياة السياسية والاجتماعية، ولا يمكن أن يكون أصل «التوحيد» مخالفاً

لحرية المعتقد بوصفها حقاً من الحقوق السياسية والاجتماعية للإنسان.

وهنا نصل إلى المعنى الثاني المحتمل لعدم الحرية الشخصية ممّا ورد في كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» وهو أنّ معنى عدم حرية الإنسان في مقام التشريع أنّ أي إنسان أو فئة معينة أو الحكومة ليس لهم الحق في فرض دين معين أو عدم تغييره على الناس بآليات القوّة والسلطة، فلو كان المقصود من عدم حرية الإنسان في مقام التشريع هو هذا المعنى كما يستوحى ذلك من مقولة «الجهاد الابتدائي» فإنّ هذا المعنى يتنافى قطعاً مع حقوق الإنسان، ومن هذه الجهة نواجه نظريتين متضادتين ومتباينتين.

إذا كان غرض صاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» ومن يفكر مثل هذا التفكير، من مخالفتهم لأصل حرية المعتقد والدين الوارد في لائحة حقوق الإنسان، هو الدفاع عن الأصل الكلامي، والأخلاقي، الفلسفي في مقام عبودية الله تعالى، فينبغي الالتفات إلى أنّ حرية الدين والمعتقد في حقوق الإنسان لا تخالف هذا الأصل أبداً، ولا يوجد

مسوغ لرفض حقوق الإنسان من هذه الجهة، ولو كان مقصودهم من هذا العمل، الدفاع عن أساليب الحكومات التي تمنع حرية الدين، ومن هذه الجهة تحركوا على مستوى تدوين حقوق الإنسان بشكل آخر غير حقوق الإنسان المعروفة، فيجب عليهم الالتفات إلى أنّ حقوق الإنسان التي يطرحونها غير قابلة للعمل والتطبيق في عالمنا المعاصر، والدعوة إلى حقوق الإنسان هذه لا تملك معنى ومفهوماً اطلاقاً على المستوى العالمي، وما يستوحى من هذه الدعوة أنّه يجب أن يكون دين واحد في هذا العالم وهو الذي يتمتع بالحقانية ويجب على الجميع اتباعه، وإلاّ فإنّ أتباع هذا الدين يحق لهم استخدام القوّة والعنف للاستيلاء والسيطرة على جميع الأديان الأخرى، والنتائج المتوقعة من هذا المنطق وهذه المنهجية في التعامل في العالم المعاصر، أن يتعرض السلم العالمي للخطر ويترتب على ذلك عواقب وخيمة بما لا يحتاج إلى بيان.

وعلى أية حال فإنّ حقوق الإنسان العالمية لا تنفي الشريعة الإلهيّة.

أنصار حقوق الإنسان لا يختزلون الدين إلى «تقاليد وآداب ورسوم»

والدعوى الخاطئة الأخرى لصاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» هي أنّ المفكرين الذين طرحوا مسألة حقوق الإنسان يرون في الدين عقداً عرفياً ويدخل في باب التقاليد والرسوم الاجتماعية بحيث إنّ الإنسان يستطيع أن يغير دينه وفق ميوله وذوقه، وهذا الكلام يتضمن خطأً فاحشاً، فالموضوع أساساً مختلف، نعم في نظر فلسفة حقوق الإنسان المعاصرة، فإنّ الدين يعتبر مسألة شخصية، ولكن خلافاً لما يتصور البعض فإنّ معنى الدين مسألة شخصية ليس أنّه تابع للذوق والسليقة، إنّ كون الدين مسألة شخصية، كما طرح هذا المعنى في فلسفة الدين الحديثة، هو أنّ الدين عبارة عن مسألة «وجودية»، فالدين يتعلق بوجدان الإنسان ويتصل بجميع وجوده، فالإنسان عندما يتخذ ديناً معيناً فهو في الواقع يختار «الجذبة الروحية» لهذا الدين ويختار «المقصد النهائي» في حياته، ومن هذه الجهة لا يمكن استخدام

الجبر والإكراه في مجال قبول أو تغيير الدين، فالدين لا يمكن تعيينه تبعاً لمصالح الحكّام وجعله أداة لتثبيت وتكريس حكومتهم وسلطتهم، لأنّ الدين هو أهم مسألة في حياة الإنسان ويرتبط بأعمق مساحة وجودية في حياته.

وهنا لا ينبغي الغفلة عن هذه النقطة الأساسية، وهي أنّ تستطيح الرؤية للدين وعدم الاهتمام بها إنّما يقع في مذهب الأشخاص الذين يرون أنّ الدنيا تابعة للسياسة والمصلحة، ففي هذا المذهب ورغم ادعائهم حسب الظاهر أنّهم يحترمون الدين ويعطونه منزلة سامية، إلاّ أنّ كلامهم يساهم في محق الدين وجعل الدين بمثابة أداة للسياسة والسلطة.

وقد تبيّن من هذا البحث النتائج المترتبة على حقوق الإنسان الإسلامية في موضوع «عدم حرية الدين والمعتقد»، وتبيّن أيضاً أنّ هذا النمط من الفكر الديني في حقوق الإنسان بعيد جداً عن الواقع التاريخي والاجتماعي للبشرية وماذا يترتب عليه من نتائج وعواقب وخيمة، ولا ينحصر هذا المأزق بمسألة عدم

حرية الدين، فثمة موارد أخرى أيضاً يزعم السادة هؤلاء أنّها تمثّل تفاوتاً جوهرياً بين حقوق الإنسان الإسلامية وحقوق الإنسان المعاصرة، من قبيل الحريات السياسية أو حقوق الأُسرة... الخ، وفي جميع هذه الموارد ثمة غبش وتشويش في الرؤية لدى أنصار حقوق الإنسان الإسلامية بحيث لا يمكن العمل بها على المستوى العالمي، ولا شك أنّ حقوق الإنسان الإسلامية المذكورة في الكتب من قبيل «فلسفة حقوق الإنسان» أو كتاب «حقوق الإنسان العالمية» لا يمكن تطبيقها في العالم المعاصر ولا يمكن عرضها على المجتمعات البشرية كبديل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولا يمكن أن تكون مقبولة من قِبل المفكرين والسياسيين وشرائح المجتمعات المعاصرة.

ومن هنا يتبيّن ضعف وخواء الدعوى الثانية في كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» وهذه الدعوة هي أنّ حقوق الإنسان المذكورة في ذلك الكتاب هي الوحيدة التي تملك الجدارة لتكون مقبولة من قبيل جميع أفراد البشر بغض النظر عن انتماءاتهم وثقافاتهم، لأنّ تلك الحقوق

تستند إلى فطرة الإنسان المشتركة بين جميع أفراد البشر، وقد تبيّن ممّا تقدّم بُعد هذه الدعوى عن الواقع، وهذه الكتب تتحدّق عن البشر الذين لا يعيشون على هذه الكرة الأرضية وليس لهم تاريخ وتجربة وحالهم حال الملائكة من جهة فطرتهم وطبيعتهم بحيث يمكن إنكار جميع عقائدهم وأفكارهم واحساساتهم وعواطفهم تاريخهم، وبذلك يتمّ اتفاق هؤلاء البشر على قاسم مشترك وهو الفطرة والطبيعة الإنسانية، وبالتالي يمكن القول إنّ هذه الحقوق مشتركة بين أفراد البشر من جهة فطرتهم وطبيعتهم ويجب عليهم أن يرضوا بذلك حسب الفرض، ولو لم يرضوا بها، فعلى حدّ تعبير البعض أنّه بالإمكان تنزيل مستواهم إلى مترتبة المواطنين من الدرجة الثانية، وكتم أصواتهم.

إنّ هذه الحقوق المذكورة، إمّا أن تكون نافعة لملائكة السماء أو نافعة لقوى الهيمنة والسلطة التي تريد اشعال نار الحروب بين البشر باسم الدين والله والسماء وبذلك يشعرون باللذة من سفك الدماء وتكريس أركان الحكومات الظالمة

على الناس، ونعلم أنّ الله تعالى لم يعلن للناس عن حقوق إنسان كهذه.

حقوق الإنسان لم تنظم على أساس الآداب والعرف

قلنا إنّ الدعوة الأخرى لصاحب كتاب «فلسفة حقوق الإنسان» أنّ حقوق الإنسان تمّ تنظيمها على أساس الآداب والعرف والتقاليد، ولكن بإلقاء نظرة سريعة على ديباجة الإعلان العالمي نفهم أنّ هذه الدعوى مجانبة للصواب، فقد ورد في هذا الديباجة بصراحة أنّ هذه الحقوق ناشئة من «كرامة الإنسان الذاتية» وأصل كرامة الإنسان هو أصل أخلاقي وإنساني، وطبعاً غير ميتافيزيقي وغير ديني، وهذا الأصل يتعلق بهذا الإنسان الموجود على الكرة الأرضية الذي يملك تاريخاً ويعيش في مجتمع بشري ويتحرك في حياته في خط الصواب والخطأ.

وهذا الأصل يطرح هذه النظرية الأخلاقية والإنسانية، وهو أنّ كلّ فرد من أفراد البشر، ومن كلّ قومية وجنس ودين، يملك حرمة وكرامة ذاتية، والاعتراف بحرمة

وكرامة الإنسان لمجرّد أنّه إنسان يعتبر قيمة ومنهج أخلاقي، وهذا المنهج الأخلاقي يمتد بجذوره إلى تعليمات الأديان السماوية أكثر من أي شيء آخر، وموضوع الكرامة الذاتية ورد بصراحة في النصوص الأولية للمسيحية والإسلام «وطبعاً فإنّ تدوين حقوق الإنسان حدث في القرن العشرين» فهي ذات أساس ديني وقد لبست في فلسفة «كانت» الأخلاقية رداء الفلسفة، يقول كانت: «إنّ الإنسان وبسبب هذه الكرامة والحرمة الذاتية يملك القدرة على فهم (وظيفته الواقعية) أي (القانون الأخلاقي)، وبذلك جعل (القدرة على إدراك الوظيفة الأخلاقية) هي الأساس لكرامة الإنسان، لأنّ أي فرد من أفراد الإنسان وبمحض كونه إنساناً وبدون النظر إلى انتماءاته وتعلقاته، يملك هذه القدرة والفهم، إذاً فكلّ شخص محترم بالذات، ولا ينبغي أن يجعل وسيلة وأداة لتحقيق مقاصد أخرى، وهنا لا مجال لتفصيل الكلام في نظريات «كانت» في هذا الباب، ونكتفي بهذا المقدار من الكلام عن «كانت»

ليتبيّن أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تمّ تنظيمه على أساس «فلسفة أخلاقية».

إنّ التجارب المرّة التي مرت بها البشرية والحروب الدامية وأنواع الظلم والجور والنزاعات التي حدثت بين أفراد البشر، وخاصّة الحروب الوحشية التي وقعت في القرن العشرين أدت إلى تفعيل هذه الفلسفة الأخلاقية والعمل على تجسيدها في الظروف التاريخية المعاصرة ولفتت نظر المفكرين والسياسيين إليها.

ومع قليل من التأمل في هذه الفلسفة يتبيّن أنّ هذه الفلسفة تتحدّث عن حرمة وكرامة الإنسان التاريخي والاجتماعي والأرضي، وتهدف إلى تثبيت هذه الكرامة والحرمة للإنسان، إنّ حقوق الإنسان تبتني على هذه المقولات الأرضية لا السماوية، وهذه الفلسفة وحقوق الإنسان من شأنها أن تستوعب في العصر الحاضر جميع أفراد البشر وناظرة إلى جميع السياسيين من كلّ مذهب أو ثقافة أو قومية وتدعوهم للجلوس حول الطاولة المستديرة للبحث والدراسة، إنّ هذه الفلسفة والحقوق تتعالى على جميع الثقافات والأديان والأعراق

والقوميات والحقائق الاجتماعية والسياسية وتتحدّث من خلال الاعتراف بكل هذا التنوع، مع الإنسان المعاصر، ولا تدعو إلى إلغاء واقصاء أي دين وثقافة ولا ترفع لواء حرب جديدة، نحن لا نقول إنّ هذه الفلسفة لا يمكن نقدها ومناقشتها ولا يمكن إيجاد ثغرة فيها، بل نقول بما أنّ سنخ وطبيعة هذه الفلسفة والحقوق أرضية، وتنظر إلى الإنسان بمجرّد أنّه إنسان فإنّها تستطيع في مقام العمل أن تكون منشأ الاجماع والتوافق من قِبل جميع أفراد البشر على الأرض لغرض التوصل إلى حياة أفضل ويعيش الناس أجواء السلم والصلح، في حين أنّ حقوق الإنسان الدينية، كما ألمحنا آنفاً، وبغض النظر عن اعتبارها وعدم اعتبارها الفلسفي، لا تملك مثل هذه الظرفية والسعة، بل إنّها تتسبب في إشعال الحروب والنزاعات من جديد.

وما تقدّم لحدّ الآن من أُطروحة بعض علماء الدين ممّا يسمى بحقوق الإنسان الإسلامية وادعوا بأنّها تصلح لكافة المجتمعات البشرية كبديل لحقوق الإنسان المعاصرة،

غير مقبولة من جهات مختلفة وغير صالحة للعمل والتطبيق، ولكن ربّما يقول بعضهم إنّنا لا نطرح شكل من أشكال حقوق الإنسان ولا نريد أن نطرح بديلاً لحقوق الإنسان العالمية، وأساساً نحن لا نريد القول بأنّ الإسلام يتضمن مثل هذه الحقوق بل نقول إنّ في الإسلام أحكاماً تتنافى مع ما تتضمنه لائحة حقوق الإنسان العالمية، ولذلك نقول إنّ المسلمين يجب أن يجعلوا هذه الأحكام الشرعية معياراً وملاكاً لعملهم لا حقوق الإنسان المعاصرة، ومعلوم أنّ هذا الكلام يختلف عن مدعى الأشخاص الذين يقولون بوجود «حقوق الإنسان» في الإسلام ويتحركون على مستوى تعريفها من موقع ماهية الإنسان الميتافيزيقية ثم يستدلون عليها من القرآن والسنّة، وكلامنا مع هذه الفئة الثانية يختلف عن الفئة الأولى، والسؤال الذي نطرحه مع الفئة الثانية هو: ما هو الدليل على أنّ قراءتكم للإسلام هي القراءة الوحيدة المعتبرة؟ فلو طرح آخرون قراءة منهجية أخرى وقالوا إنّ أحكام الدين لا تتقاطع مع «حقوق الإنسان المعاصرة» وأنّ الأحكام الشرعية التي لا

تنسجم مع حقوق الإنسان المعاصرة ليست أحكام دينية ثابتة وليست من كليات الإسلام، وأنّ للمسلمين الحق في قبول حقوق الإنسان المعاصرة،فماذا تقولون أنتم في مقابلهم؟ هل تقولون إنّ الإسلام لا يتحمل سوى قراءة واحدة وهي ما نقوله نحن؟ وحينئذ توصدون باب الاجتهاد وتستندون في مقام العمل إلى سلطة مقتدرة لتمنع أي صوت آخر غير صوتكم وتقمع أي رأي غير رأيكم؟ أو تقولون بجواز وجود قراءة أخرى وتمنحونها حق الحياة وتعطون الناس الحرية في اختيار واحدة من القراءاتين ممّا يطمئنون إليه وتعطون الحرية للحكومة بأن تتخذ الموقف المناسب لهذه القراءة؟ وسوف نطرح هذا الموضوع للبحث والمناقشة في آخر فصل من بحث حقوق الإنسان، وسوف نطرح في ذلك الفصل بالاستناد إلى مثال الحرية الدينية والسياسية، كيف يمكننا أن تكون لدينا قراءة عن الإسلام لا تتنافى مع المضامين الأساسية لحقوق الإنسان المعاصرة.

الحرية السياسية أولى من المسؤولية الدينية

ونرى من المناسب في آخر هذا الفصل أن نتحدث عن فكرة تقدّم المسؤولية على الحرية التي طرحها بعض علماء الدين، والتي لا تملك أي قابلية في مقام العمل كما هو حال حقوق الإنسان الدينية، ففي الأشهر الأخيرة وعندما طرح موضوع علاقة الدين بالحرية في الصحف وصلوات الجمعة وأجهزة الإعلام الأخرى قال أحد علماء الدين في خطبة صلاة الجمعة في طهران: في نظرنا أنّ المسؤولية أولى من الحرية[١]، ونحن بدورنا نسأل ما هو مقصودكم من هذا المدعى؟ إذا كان المراد أنّ المؤمن في مقابل الله تعالى يملك مثل هذه المسؤولية بحيث لا يحق الاستفادة من الحرية السياسية بما يخالف أمر الله ونهيه، فمثل هذا الكلام صحيح، ولكن إذا كان المراد أنّ شخصاً آخر يستطيع وعلى أساس ما يستوحيه من أمر الله ونهيه أن يقوم بتقييد الحريات السياسية لأفراد المجتمع في

---

١ ـ محمد رضا مهدوي كني ـ خطبة صلاة الجمعة في طهران قبيل انتخابات مجلس الخبراء، عام ١٩٩٩ م.

مجال الحياة الاجتماعية، فهذا المدعى سقيم ومجانب للصواب، ففي قراءة المسلمين الأحرار عن الإسلام فإنّ تعيين الإطار للنظام الاجتماعي والسياسي والحقوق الأساسية وحدود الحريات السياسية يقع على عاتق المؤمنين أنفسهم.

ومن هذه الجهة فإنّ أول حق يمكنهم تطبيقه والعمل به هو حق الحرية السياسية، وطبعاً فإنّ المسلمين عندما يستخدمون مثل هذا الحق، مثلاً عند تدوين الدستور، فإنّهم لا يقومون بتدوينه بما يخالف أوامر الله ونواهيه، فهؤلاء أولاً: يملكون الحرية في تعيين نظامهم الاجتماعي والسياسي، وفي المرتبة اللاحقة يعيشون المسؤولية بأن لا يكون عملهم هذا مخالفاً للدين، وهذا يعكس تقدّم الحرية السياسية على المسؤولية الدينية على مستوى العمل في المجتمع الإسلامي، فينبغي دائماً في كل الحالات حفظ النظام السياسي، وبمقتضى هذا الأصل فإنّ السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية «ثلاثة شؤون أساسية للحكومة» يجب أن تكون بحيث

تحفظ الحرية السياسية للمواطنين في جميع الموارد، وإعمال سلطة الحكومة يجب تعيينه من قبل المواطنين أنفسهم لا أن تقوم الدولة بتعيين وظيفة المواطنين، وطبعاً فإنّ القوانين في كلّ مجتمع تقيد إلى حدّ ما حدود الحرية السياسية، والفرق بين النظم الديمقراطية والنظم الشمولية هو أنّ القانون في الأولى تابع لإرادة الناس في حين أنّ القانون في النظم الشمولية نابع من إرادة الدولة، فالدولة هي التي تعين للمواطنين ماذا ينبغي أن يريدوا.

إنّ تقدّم المسؤولية الدينية على الحرية السياسية، يمتد إلى هذا الفكر السياسي الميتافيزيقي الذي ألمحنا إليه فيما سبق، فأصحاب هذه النظرية يقررون في رؤيتهم عن السياسة أنّ الله تعالى بيّن الحقوق الذاتية للناس بما يتناسب مع فطرتهم وطبيعتهم في الكتاب والسنّة، والفقهاء يتحركون على مستوى استنباط هذه الحقوق والافتاء بها، ويجب على المؤمنين، وعلى أساس مسؤوليتهم الدينية القبول بها، فالفقهاء يقولون للمؤمنين

ما هي حدود حريتكم السياسية على أساس فتاوانا، هؤلاء السادة يتصورون أنّ تعيين الإطار للنظام الاجتماعي والسياسي والحقوق الأساسية للناس وتدوين الدستور ومن ثمة إدارة المجتمع جُعل على عهدة الفقهاء من قِبل الله تعالى وليس على الناس المؤمنين سوى سماع الفتوى وقبولها، وبديهي أنّه لا معنى حينئذ لأصل الحرية السياسية أو الحريات الأخرى بوصفها حقوق ذاتية للإنسان على مبنى الكرامة والحرمة الذاتية بغض النظر عن العقيدة والقومية والعرق وأمثال ذلك، في نظر أنصار هذه النظرية.

وسبق أن ألمحنا إلى أنّ حقوق الإنسان الدينية لا يمكن طرحها بوصفها حقوق الإنسان في العالم المعاصر ولا تنفع في علاج أي مشكلة، وهنا نضيف: إنّ النظريات من قبيل تقدّم المسؤولية على الحرية تواجه في مقام العمل، حتى في المجتمع الديني كالمجتمع الايراني أيضاً، مشكلات ومآزق أساسية، فرؤية المسائل الحكومية والسياسية في نطاق الفتوى وبعيون فقهية وتقديم المسؤولية الدينية على الحرية

السياسية بالرؤية المذكورة آنفاً لا يتناسب مع الحقائق الاجتماعية والسياسية في ايران في العصر الحاضر، ولا أقصد هنا الدخول في هذا الموضوع الحساس، بل اكتفي بالقول إنّ تغيير الواقعيات الاجتماعية والسياسية والثقافية أدى إلى أن يتوجه الناس نحو قراءة للإسلام وللقانون الأساسي بشكل آخر غير قراءة السلطة ويعتقدون بأنّ هذه القراءة هي القراءة الوحيدة المقبولة والقابلة للتطبيق، وهذه الحوادث والمتغيرات أثرت إلى درجة أنّ أصحاب السلطة اضطروا في نهاية المطاف إلى طرح نظرية «المشروعية الإلهيّة والمقبولية الشعبية» وقاموا بتعديل مواقعهم ومواقفهم بهذه الطريقة، رغم أنّ هذه النظرية لم تسلم من شفرة النقد، والخلاصة أنّ جميع المواقف والحالات تشير إلى أنّ التحرك من منطلقات حقوق الإنسان الدينية وأمثال ذلك، بغض النظر عن اعتبارها أو عدم اعتبارها الفلسفي، ينتهي في مقام العمل في ايران إلى طريق مسدود ويتسبب في أزمة شديدة ومأزق خطير.

حقوق الإنسان لا تنفي معرفة الإنسان الدينية

وفي نهاية هذا البحث نضيف نقطة أساسية، وهي أنّ حقوق الإنسان المعاصرة تمّ تدوينها وتنظيمها لغرض تنظيم علاقات الناس والشعوب فيما بينهم داخل إطار المجتمعات الجديدة وفي الدائرة العالمية ولا أحد يدعي أنّ هذه اللائحة تحل محلّ المعرفة الدينية أو العرفانية للإنسان، فكما أنّ السياسة الدنيوية التي تبتني على العقل الجماعي لا تحلّ محل تدين الناس وإيمانهم ولا تضيق دائرة الإيمان عليهم، فإنّ تطبيق ومراعاة حقوق الإنسان أيضاً لا تكون بديلاً للمعرفة الانسانوية والمعنوية التي تقع نتيجة العلاقات المعنوية والتربوية لأفراد البشر فيما بينهم، ولا تضيق الخناق على السالكين في خط الهداية والمعنوية، كما أنّ الحديث عن حقوق الله والأولياء والصالحين والوالدين والأبناء والارحام الجيران وأمثال ذلك، التي تتضمن جميعها معان أخلاقية دقيقة جدّاً وتربوية، لا

تتنافى اطلاقاً مع حقوق الإنسان المعاصرة، ولكن البعض ابتلوا بهذا التوهم الباطل وهو أنّ حقوق الإنسان المعاصرة جاءت لتحل محل الحقائق العرفانية والأخلاقية وأنّ الرضوخ لحقوق الإنسان يعني اقصاء الرؤية العرفانية والدينية للإنسان، هؤلاء الأشخاص يقولون دوماً: بداية قولوا عن أي إنسان تتحدّثون لنقول لكم ما هي حقوق هذا الإنسان، هؤلاء الأشخاص لم يلتفتوا إلى هذه الحقيقة، وهي أننا نتحدّث عن إنسان واحد لا إنسانين، نحن نتحدّث عن هذا الإنسان الذي يعيش بلحم ودم وأعصاب وعظام ودماغ وروح، وهو ذات الإنسان الفردي والاجتماعي والتاريخي، ولكننا نضيف أنّ هذا الإنسان في العصر الحاضر يحتاج إلى حقوق الإنسان المعاصرة وكذلك يحتاج إلى الحقوق الأخلاقية والدينية التي حدّثنا عنها الإمام زين العابدين(عليه السلام)، وكذلك ورد الحديث عنها في المعارف العرفانية لجلال الدين الرومي، إنّ الإنسان المعاصر يحتاج في مجال تنظيم حياته السياسية والاجتماعية إلى حقوق الإنسان من جهة،

وإلى معرفة دينية ومعنوية وإنسانية من جهة أخرى.

هؤلاء الأشخاص يقولون أنّ حقوق الإنسان العالمية تقوم على أساس فلسفي وأخلاقي من مقولة الكرامة الذاتية لكلّ إنسان بدون أي قيد، وهذا الأصل يعتبر أصلاً «غير ديني»، ونقول: هذا الكلام صحيح وحقوق البشر المعاصرة تملك ماهية غير دينية، ولكن سؤالنا لهؤلاء الأشخاص: إذا تمّ تنظيم مجموعة من الحقوق غير الدينية لغرض تنظيم حياة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والعالمية من دون تضييق الخناق على السلوك المعنوي والعرفاني والأصول الدينية للإنسان ولا تتقاطع معها، فهل ينبغي مع ذلك رفض هذه المجموعة من الحقوق وعدم السماح لها بتنظيم العلاقات الاجتماعية والدنيوية؟

وسنعود للحديث عن هذا الموضوع لاحقاً.

---

(٦)

يجب على المسلمين قبول حقوق الإنسان

تبيّن ممّا تقدّم أنّ حقوق الإنسان الدينية ليست فقط لا تحلّ أية مشكلة في عالمنا المعاصر، بل إنّ الاصرار عليها يؤدي إلى نقض الغرض المنظور في حقوق الإنسان، والآن يفرض هذا السؤال نفسه وهو: ما هو موقفنا نحن المسلمين من حقوق الإنسان المعاصرة المنبعثة من الوقائع التاريخية لعصرنا الحاضر وأثبتت ضرورتها في الحياة المعاصرة للبشرية؟ هل يجب علينا قبولها بدون بحث ومناقشة وتكون بمثابة الواقع المفروض علينا؟

إنّ كاتب هذه السطور لا يرى صحة هذه المقولة وهذا المنهج ويعتقد بلزوم تفعيل المناقشات النظرية المتعلقة بقبول حقوق الإنسان مسبقاً، بداية يجب

مناقشة الموانع العقدية لهذا القبول ليتبيّن ليس فقط عدم وجود مانع عقدي في طريق القبول بحقوق الإنسان، بل إنّ إسلام المسلمين في العصر الحاضر يقتضي قبول حقوق الإنسان، ومن أجل أن نتمكن من مناقشة ودراسة هذه الموضوع بشكل مختصر على المستوى النظري نرى من المناسب اختيار موضوعين أصليين من حقوق الإنسان كنموذج ومن ثمة بيان الموقف النظري منها، وبهذه الطريقة يتبيّن الموقف النظري من سائر موضوعات حقوق الإنسان أيضاً، وهذان الموضوعان من حقوق الإنسان عبارة عن: «حرية الدين والعقيدة» و«الحرية السياسية»، وأبدأ بالبحث في هذا الموضوع بهذا الشكل، وهو أنّ المسلمين في العصر الحاضر ومن جهة كونهم مسلمين كيف يطرحون بحثهم النظري في هذا الموضوع، ومن أي سؤال ينطلقون في البداية؟

ما هو السؤال الأوّل؟

هل أنّ السؤال الأوّل يدور حول ما هي الآيات والروايات التي تتحدّث عن هذه

المواضيع «حرية الدين والحرية السياسية»؟ أو ينبغي أن نطرح السؤال بشكل آخر، وهو: أنّه مع الالتفات إلى المحتوى الأصلي لرسالة نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) ما هو موقف المسلمين في العصر الحاضر فيما يتصل بحرية الدين والحريات السياسية؟ إنّ كاتب هذه السطور يعتقد أنّ الصياغة الأخيرة للسؤال هي الصياغة الصحيحة ويجب أن نتحرك على مستوى الإجابة عن هذا السؤال لا عن أسئلة أخرى.

إنّ كاتب هذه السطور يعتقد بوضوح أنّ فقهاءنا في هذا العصر لا يقدّمون أية اطروحة أو مقترح لمثل هذا الموضوع، هؤلاء ومنذ البداية توجهوا نحو الكتاب والسنّة وأخذوا يبحثون في مطاوي النصوص الدينية فيما تتحدّث عنه هذه النصوص بشكل مباشر أو غير مباشر عن هذا الموضوع، والمنهج في تفسير الكتاب والسنّة يقوم على قبلية مسبقة في أذهانهم، وهي لزوم فهم الآيات والروايات الواردة في الكتاب والسنّة فهماً غير تاريخي، ومعنى فهم غير تاريخي هو عدم

تدخل العوامل التاريخية والاجتماعية التي تسببت في نزول وصدور مثل هذه الآيات والروايات الواردة في الكتاب والسنّة في فهم معنى هذه النصوص وفي اعتبارها الشرعي، أي أن نتصور أنّ الآيات والروايات تبيّن أحكاماً مطلقة بدون الارتباط بظروف تاريخية واجتماعية معينة، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه النصوص قابلة للتطبيق والعمل في مختلف الظروف التاريخية والاجتماعية، وهذا يعني أنّها نصوص ميتاتاريخية.

هذه القبليّة والمفروضة المسبقة لهؤلاء الفقهاء تقوم بذاتها على أساس قبليات ومفروضات أخرى في باب فلسفة اللغة والمفاهيم الكلامية والأحكام الدينية ومقولة النبوة والوحي، وعلم الإنسان، وعلم الإجتماع والتاريخ، وقلت بصراحة أكثر من مرّة أنّ كلّ فتوى دينية، حتى تلك الفتاوى التي يدعي المفتي أنّها ناظرة إلى ضروريات الإسلام، هي نمط من فهم وتفسير الكتاب والسنّة والذي يقوم على أساس عشرات القبليات والمفروضات المسبقة، ولا أحد من الفقهاء يستطيع

الدخول إلى نص الكتاب والسنّة بشكل مباشر، لأنّ هذا العمل غير ممكن لأي مفسّر للنص، وهنا نطرح هذا الادعاء، وهو أنّ الفهم الميتاتاريخي للكتاب والسنّة غير صحيح، ويجب علينا الاقتراب من النصوص الدينية بآلية الفهم التاريخي لها، يعني فهم الظروف الزمكانية لعصر ورود النص ليتسنى لنا فهم مضمون النص، وطبعاً فإنّ هذا نفس هذا الادعاء يبتني على مفروضات مسبقة ولكنني أعتقد بوجود أدلة تلزمنا بقبول هذا الادعاء وسوف استعرض هذه الأدلة، وعلى فرض صحة هذا الادعاء يتبيّن أنّ طرح السؤال الأوّل ينبغي أن يكون بالصياغة الأخيرة، أي يجب أن نسأل: مع الالتفات إلى المضمون الأصلي لرسالة نبي الإسلام، فما هو موقف المسلمين من حرية الدين والحرية السياسية «في مفهومهما المعاصر».

تفكيك المقاصد والقيم الذاتية والعرضية والاتفاقية

والآن ينبغي أن أُبين ما هو الدليل على تاريخية الأحكام الواردة في الكتاب

والسنّة؟ ثمة مجموعة من المقاصد والقيم النهائية في رسالة ودعوة نبي الإسلام كما هو الحال في أي رسالة ودعوة أخرى وقعت في تاريخ البشرية، وهذه المقاصد النهائية تمثل العناصر الذاتية لرسالة النبي ودعوته، وهناك مجموعة من المقاصد والغايات الفرعية التي تعتبر وسيلة لتحقيق الطائفة الأولى من الغايات في ذلك العصر، لا أنّها مطلوبة بالذات، وهذه المقاصد والقيم من الطائفة الثانية تأتي بالعرض وتكون إتفاقية ومن باب الوسيلة تقع مطلوبة للنبي، هذه المقاصد والقيم الأخيرة إنّما طرحت في تعاليم الدين بمقتضى الظروف التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، للمجتمع العربي في الحجاز الذي يمثّل مركز الرسالة والدعوة فيما يقتضيه من حالات، وفيما يستدعيه من ظروف، وكما قلنا إنّ كلّ إنسان عاقل يطرح رسالة في قلب الظروف الاجتماعية ويعلن دعوته للناس لا يمكن أن يتحرك إلاّ في هذا الطريق، وتجربتنا التاريخية تشير إلى لزوم اتخاذ هذا المنهج في الرسالات

والدعوات، فمما لا شك فيه من وجهة نظر تاريخية أنّ نبي الإسلام كان صاحب رسالة ودعوة ناظرة إلى الواقع الاجتماعي في ذلك العصر، وأنّ رسالته أثرت على الواقع الاجتماعي أيضاً، أي التأثير على مجمل المفاهيم والعقائد، والقيم والأخلاق، والآداب والأعراف والتقاليد وسلوكيات الناس وعلاقاتهم فيما بينهم.

وبالرغم من أنّ محور رسالة ودعوة النبي كانت تدور حول التوحيد وإصلاح العلاقة بين الإنسان وربّه، ولكن الرؤية الواقعية للنبي عن حياة الناس وقابليتهم للهداية تشير إلى أنّ النبي كان يتحرك في سلوكه الرسالي من موقع النظر إلى تلك الحالات والواقعيات الاجتماعية، وعلى أساس هذه الرؤية الواقعية لم يدعو النبي إلى «الرهبانية» وترك الدنيا بل اعترف بالأبعاد المادية المعنوية لأفراد البشر، وهذا السلوك الواقعي للنبي، هو الذي جعل هذا السلوك سلوكاً عقلياً، وأنّ هذه الرؤية للواقع الاجتماعي رؤية عقلانية.

إنّ إنكار عقلانية سلوك النبي في مجال تبليغ الدين والرسالة، غير ممكن من

وجهة نظر تاريخية، فالتاريخ يبيّن لنا ملامح هذه العقلانية في سلوك النبي، إنّ سيرة النبي هي سيرة شخص رسالي وإنسان صاحب رسالة ودعوة ودين، وقد بذل جهوداً عظيمة في جميع مراحل الدعوة والرسالة بآليات ومناهج عقلانية متناسبة مع عصره.

ومع الالتفات إلى هذه المقدمات ينبغي القبول بهذه الحقيقة، وهي أنّ الكثير من الأحكام الواردة في عصر النبي، سواءً وردت في القرآن الكريم أو في الأحاديث النبوية، هي أحكام ناظرة إلى تحقيق مقاصد من الدرجة الثانية وبالعرض، وهذه الاثنينية في المقاصد والقيم والأحكام المرتبطة بها لم تكن معلومة للمخاطبين لنبي الإسلام في ذلك الوقت، ولم يدركوا مثل هذا التفكيك بين الأغراض الذاتية والعرضية، وهذه المسألة طبيعية تماماً، فعصر النبي هو عصر الرسالة الإلهيّة والقيادة الكرازماتية النبوية، والناس وقعوا في دائرة جاذبية هذا القائد، ومن هذه الجهة فإنّ المخاطبين والأتباع لا يتحركون على مستوى التحليل العقلاني في الأحكام الصادرة من القائد، إنّ أولئك

المخاطبين والأتباع كانوا يتحركون من موقع الطاعة والامتثال لتعاليم وأوامر النبي من موقع الوله والانبهار والمجذوبية «والإيمان» لا من موقع المحاسبات العقلانية، مضافاً إلى ذلك ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة الدقيقة والمهمة جدّاً، وهي أنّ الناس عادة لا يستطيعون الانفصال عن الزمان الذي يعيشونه كيما تتبيّن لهم مقولة التفكيك بين ما هو بالذات وبينما هو بالعرض في المقاصد والقيم الرسالية، وهذه الظاهرة والحالة من الابتعاد والانفصال حصلت عند المتأخرين والمعاصرين الذين نظروا إلى المقاصد والقيم لدى القدماء بنظرة ظاهراتية وتاريخية واستطاعوا بهذه الرؤية تقسيم هذه المقاصد والأغراض إلى ذاتية وعرضية.

ونحن الآن نعيش فاصلة أربعة عشر قرناً عن عصر النبي، ومع وجود هذه الفاصلة التاريخية ووجود ذلك الامتداد والبسط التاريخي الذي حدث لرسالة ودعوة نبي الإسلام فإنّها تفرض علينا أن نفتح عيوننا على هذا الواقع التاريخي وننظر هذه

الدعوة والرسالة بنظرة تفكيكية لغرض معرفة المقاصد والقيم الأصلية والفرعية لنبي الإسلام، وهذه الاثنينية حصيلة ذلك المنهج المعرفي الذي نستخدمه اليوم في دراساتنا للنصوص الدينية.

المعرفة الظاهراتية التاريخية، المنهج الوحيد للتفكيك

بين ما هو «بالذات» وما هو «بالعرض» وما هو «بالصدفة»

بعد القبول بهذه الحقيقة، وهي أنّ الكثير من الأحكام الشرعية تاريخية وتعتبر وسيلة لتحقيق المقاصد والقيم من الدرجة الأولى وبالذات.

الآن تصل النوبة لطرح هذا السؤال، وهو كيف نستطيع في عصرنا الحاضر التمييز بين المقاصد والقيم من الدرجة الأولى، التي تقع في ذات الرسالة صلب والدعوة، عن المقاصد والقيم من الدرجة الثانية والأحكام الواردة فيها من الكتاب والسنّة؟

أقول بصراحة، إنّ هذا العمل لا يتيسر من خلال الرجوع إلى الآيات والروايات نفسها،

لأنّ هذا العمل ليس من نسخ فهم محتوى ومضمون الآيات والأحاديث، وهذا العمل في الأصل يدخل في دائرة أخرى، وهي دائرة التمييز بين الذاتي والعرضي، والأصلي والفرعي في ظاهرة انبثاق واتساع دائرة النبوة والرسالة لنبي الإسلام والتي تعتبر «ظاهرة تاريخية»، هذا العمل يدخل في دائرة علم الظواهر التاريخي وعبارة عن «حادثة تاريخية»، ومقتضى هذه الظاهرة أنّ جميع الآيات والروايات المتعلقة بها لا يتيسر فهم معناها واتساعها إلاّ من خلال ظروفها التاريخية والاجتماعية في ذلك العصر، ومن أجل التوصل إلى مثل هذا التفكيك مورد البحث لا سبيل أمامنا سوى سلوك هذا الطريق.

والآن عندما ندرس هذه الظاهرة بالمنهج الظاهراتي التاريخي وننظر إلى النبوة والرسالة ودعوة نبي الإسلام وامتدادها على بساط التاريخ عبر أربعة عشر قرناً من خلال رؤية ظاهراتية، فسوف تتجلى لنا حقيقتان واقعيتان:

١. المركز الأصلي لظاهرة النبوة والرسالة.

٢. الإطار الاجتماعي، المادي والمعنوي ـ التاريخي لهذه الظاهرة.

وسوف نرى أن المركز الأصلي لهذه الظاهرة يتجلى في النبوة والرسالة، «التوحيدية» وهي مقولة «لا إله إلاّ الله» التي تمظهرت في قول النبي وفعله وتقريره، فالتوحيد النبوي تجسد في وجود نبي الإسلام بشكل كامل، وهذه الحالة تمثّل «تجربة»، وهكذا كان التوحيد النبوي في الواقع هو «تجربة التوحيد»، ويشير الشهود الظاهراتي إلى وجود تفاوت أساسي بين التجربة التوحيدية النبوية التي عاشها نبي الإسلام مع التجربة التوحيدية للعرفاء في مسألتين: ففي التجربة التوحيدية النبوية يتمّ تجربة حالة المسخرية في مقابل الموجود المتعال، مضافاً إلى أنّ هذه التجربة تفيض إلى خارج وجود النبي وتتمثّل في تجربة الرسالة، فالنبي عاش تجربة الرسالة، أمّا العرفاء فعادة يعيشون تجربة الاتحاد مع الموجود المتعال لا المسخرية في مقابله، ومن جهة أخرى فإنّ تجربتهم تتعلق بباطنهم وناظرة غالباً إلى داخل

ذواتهم لا خارجها، فالعارف يعيشون العشق والوله فيما يفرض عليه من ألم باطني وتكون تجربته تجربة العشق لا تجربة الرسالة.

ومضافاً إلى أنّ حالة الشهود تمثّل المركز الأصلي للتجربة النبوية، فإنّ عوارضها، أي تلون هذه التجربة بالواقع الاجتماعي والتاريخي لمنطقة الحجاز، يصبغ هذه التجربة بصبغته ونرى ذلك من خلال الشهود الظاهراتي، وهكذا يتجلى لنا كيف أنّ تلك التجربة تتلون وتصطبغ بتلك الحوادث التي تقع في الواقع الاجتماعي والخارجي وتفيض إلى خارج وجود النبي وتكون التجربة النبوية متأثرة طيلة تلك الفترة بما يتناغم ويتجانس مع ثقافة الحجاز، وكما أسلفنا وجود قيم من الدرجة الأولى في مسار هذه الحركة النبوية وكذلك وجود قيم ومقاصد وأحكام من الدرجة الثانية وبالعرض تتمظهر في أقوال وأعمال النبي، يعني الكتاب والسنّة، ولكن هذه التمظهرات لا تقع في أُفق واحد ومرتبة واحدة، بل نرى أنّ النبي في حركته وفي تجربته التوحيدية

صار منشأ تغييرات أساسية في ثقافة الحجاز لصالح السلوك التوحيدي للناس، وكانت أقواله وأعماله وتعاليمه تتحرك ضمن هذه المتغيرات تبعاً للمقاصد والقيم من الدرجة الأُولى وتنقسم إلى أحكام من الدرجة الأولى وبالذات وأحكام من الدرجة الثانية وبالعرض، فأمّا ما كان من الدرجة الثانية وبالعرض فهي الأحكام والسلوكيات النبوية التي يقصد بها التوصل إلى المقاصد من الدرجة الأُولى وبالذات، أمّا مقاصد الدرجة الأولى وبالذات فهي التي تمثّل مقومات التوحيد، بحيث إنّ التوحيد في كلّ ثقافة يظهر مقترناً معها لزوماً[١]، وعلى هذا الأساس فإنّ هذا المعيار في كل عصر «وهو السلوك

١ـ إنّ تعيين المقاصد الخمسة للشريعة من قبل الفقهاء والتي يجب أن تدور جميع الأحكام الفقهية حول محورها، يعدّ نموذجاً لاستحصال الذاتي والعرضي في أحكام الفقه، وهذه المقاصد عبارة عن: حفظ العقل، الدين، النسب، المال، النفس، انظر: المستصفى للغزالي، ج ١، ص ١٠٤ ط مصطفى محمد ـ مصر.

التوحيدي» هو المعيار لاعتبار كلّ حكم شرعي في عصره وزمانه[1].

ما هي النسبة بين دعوة النبي والحرية الدينية والسياسية المعاصرة؟

بعد استعراض مقولة تاريخية الأحكام فيما يتصل بالمقاصد والقيم من الدرجة الثانية وبالعرض وكذلك ما تبيّن من المنهج الصحيح في تفكيك المقاصد والقيم والأحكام إلى تاريخية وغير تاريخية، نعود إلى الموضوع الأصلي في هذا البحث، فقد كان البحث يدور حول السؤال الأوّل عن حرية الدين والحرية السياسية في مفهوم حقوق الإنسان من منظار المسلمين، فمع الالتفات إلى ما تقدّم بيانه، وخلافاً للمسلك الفقهي السائد، نطرح سؤالنا الأوّل في هذا الباب، وهو: ما هي النسبة بين دعوة نبي الإسلام وبين الحرية الدينية والسياسية المعاصرة؟

وهذا السؤال في الواقع ينقسم ـ على مستوى التحليل ـ إلى سؤالين:

---

١ ـ أنظر: فصل «الإيمان، السياسة، الحكومة، من كتاب «الإيمان والحرية» للمؤلف.

السؤال الأول: هل أنّ تلك المجموعة من أقوال وأعمال النبي، التي ترتبط بالحرية الدينية والسياسية المعاصرة، هي من المقاصد والقيم والأحكام من الدرجة الأولى وبالذات الناشئة من التجربة التوحيدية للنبي، أو أنّها ناشئة من الواقعيات الاجتماعية لمنطق الحجاز في عصر النبي، وبالتالي فهي أمور مقصودة بالعرض ومن الدرجة الثانية؟ فإذا كان نبي الإسلام قد بعث في ظروف اجتماعية أخرى فهل أنّ تلك الأحكام والقيم ستبقى أو تتغيّر؟ «وهذا هو معنى كونها اتفاقيّة وبالمصادفة».

السؤال الثاني: أنّ إيماننا بمحتوى دعوة ورسالة النبي بالذات ماذا يستدعي من مواقف في مقابل الحرية الدينية والسياسية في العصر الحاضر؟

وفي مقام الاجابة عن السؤال الأول لابدّ من بيان هذه المسألة مسبقاً، وهي: كيف كان وضع الحرية الدينية والسياسية في منطقة الحجاز في عصر النبي؟ ثم نسلط الضوء على مسألة: ما هو موقف النبي وماذا عمل مع الأخذ بالحسبان هذه

الحالة، في مجال تبليغ رسالته التوحيدية فيما يتصل بهاتين المسألتين؟

ومعلوم أنّ منطقة الحجاز لم تكن فيها حرية دينية بالمفهوم المعاصر ولا حرية سياسية بالمفهوم المعاصر أيضاً، ففي العصر الحاضر نرى تعريف هذين النوعين من الحرية كما ورد في موارد متعددة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومثل هذه الحريات كانت مجهولة لأهل الحجاز، لأنّ التحوّلات الاجتماعية اللازمة لظهور هذه الحريات لم تكن في ذلك الوقت، ففي عصر البعثة النبوية كانت الوثنية وعبادة الأصنام تشكل الهوية الاجتماعية لأهالي مكة، فقد كانوا يتوارثون جيلاً بعد جيل هذه الهوية الاجتماعية وبقوا أوفياء لها، ومخالفتهم الشديدة وتصديهم لدعوة نبي الإسلام إلى التوحيد ومجابهتهم له بآليات العنف والقهر وموقفهم السلبي المتشدد من النبي والمؤمنين في مكة، يشير بوضوح إلى أنّ الحرية الدينية وتغيير الدين قد خلق موجة شديدة في ذلك المجتمع وأربك علاقاتهم الاجتماعية بحيث لم يطيقوا هذه الظاهرة الجديدة، وليس

فقط في منطقة الحجاز بل في مساحات واسعة من العالم في ذلك الوقت كان المسألة بهذه الصورة، ففي العالم القديم وبسبب أنّ الدين الرسمي كان يمثّل في كلّ مجتمع العامل الوحيد لتكاتف أفراد المجتمع وصياغة هويتهم الاجتماعية ورسم تفاصيل ثقافتهم، ومن هذه الجهة فالحرية الدينية في المفهوم المعاصر لم تكن قابلة للتصور حينذاك.

وهكذا الحال في الحرية السياسية، فالحكومات كانت عبارة عن حكومة الأفراد والقبائل، والقوانين هي القوانين الصادرة من مراجع الدين أو السلطة، ومعنى العدل السياسي في ذلك الوقت هو أنّ الحاكم يراعي جانب الحق والعدالة في تعامله مع الرعايا، وفي منطقة الحجاز كان الوضع السياسي غير متمركز، أي لم تكن هناك حكومة مركزية، وكان رؤساء القبائل في مكة والمدينة هم الذين يتولون إصدار القرارات في الأمور العامة، أمّا الشورى والبيعة فلم تكن تعني في ذلك الوقت الحرية السياسية، فقد كانت المنهجية تقليدية وربّما

يستفيدون من التشاور أحياناً، ولكن على أية حال فإنّ روح السلطة والهيمنة كانت هي الحاكمة، ولم تخرج الهيمنة الاجتماعية والسياسية أبداً من يد رؤساء القبائل وقوى السلطة ولم يكن هناك أي معلَم من معالم انتقال السلطة بالمعنى المعاصر[1].

إنّ الحرية الدينية في المجتمع إنّما تكون بمثابة حق مسلّم غير قابل للإنكار في مناخ المجتمع فيما لو لم ترتبط الهوية الاجتماعية والانسجام الاجتماعي بعامل الدين، من قبيل الانسجام والارتباط على أساس القومية، وهكذا الحال في الحرية السياسية إنّما تتحقق فيما لو دخلت «الفردية» في الذهنية العامة لأفراد المجتمع ويعيش كلّ فرد منهم بوصفه مواطناً، وفي مجتمع كمجتمع الحجاز الذي هو مورد بحثنا، فإنّ عنصر الدين والقبيلة هو الذي يمنح الهوية الاجتماعية والتجانس بين أفراد ذلك المجتمع، ومن هذه الجهة فإنّ الأفراد

١ـ أنظر: تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ج ٥، فصل الدولة.

بوصفهم أعضاء للقبيلة لا بوصفهم مواطنين، لم يكونوا يملكون أية قاعدة ثقافية لتوفير حرية الدين والحرية السياسية[١]، وأساساً فإنّ كلا هذين النوعين من الحرية مقترنان، وهذه المسألة طبيعية تماماً، فالمناخ الثقافي الذي يشكّل أرضية صالحة لظهور الحرية في الدين والمعتقد هو الذي يشكّل أرضية مناسبة لظهور الحرية السياسية أيضاً.

وفي المجتمع الذي يحدث فيه تحوّل أساسي في جهتين، يعني انتقال الهوية والتجانس الاجتماعي من عنصر الدين إلى عنصر غير ديني وظهور الفردية الواعية في الذهنية العامة لأعضاء المجتمع، فنتوقع حينئذ ظهور حق الحرية الدينية وحق الحرية السياسية، وما لم يقع هذان التحولان في فضاء المجتمع لا يمكن أن نتوقع حدوث هاتين الحادثتين، وليس فقط لا يمكن حدوثهما بل ليس لهما مفهوم ومعنى أساساً، فالمفاهيم السياسية تتناسب دوماً مع تحولات الرؤية الكونية والوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

١ـ المصدر السابق.

والقيمية و... الخ وتكون خلاصة وعصارة لهذه التحولات والمتغيرات وتتمظهر على شكل حقوق يطالب بها الناس وتقع مبنى وأساساً للعمل والسلوك.

ومن هذا المنطلق فإنّ طرح الحرية الدينية والحرية السياسية بصورة حقين أساسيين لأفراد البشر يرتبط بعصر ظهور المجتمع الجديد والدولة الحديثة، وسبق أن ذكرنا أنّ حقوق الإنسان في العصر الحاضر تتولى تنظيم علاقات البشر في عصر الحداثة، وهو عصر تعدد الحقيقة ونسبية المعارف وزيادة ظاهرة التشكيك وظهور الفردية والمواطنة.

وهنا نجد من اللازم التأكيد على هذه النقطة، وهي أنّ معنى الحرية الدينية الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا تعني أنّ كلّ إنسان يستطيع اعتناق أي دين يشاء، بل أعمق من ذلك بكثير، فمعنى هذه الحرية يعني أنّ كلّ إنسان بغض النظر عن دينه يستطيع امتلاك حقوق أساسية وحريات، وحقوق مواطنة، وحقوق اجتماعية، وهذه الحقوق يتساوى فيها جميع الأفراد، وحرية الدين هذه من مختصات حقوق الإنسان

المعاصرة ولم يتوفر مثل هذا المفهوم في الحجاز آنذاك.

الكتاب والسنّة ساكتان عن الحرية الدينية والسياسية بالمعنى المعاصر

بعد أن ألقينا نظرة سريعة على طبيعة الحرية الدينية والحرية السياسية في مجتمع الحجاز، نطرح هذا السؤال: ما هو موقف نبي الإسلام في منهجه لتبليغ الدعوة التوحيدية فيما يتصل بالحرية الدينية والحرية السياسية، وماذا تحدّث عنهما؟ وبعبارة أخرى، هل أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يطالب في ذلك المجتمع بالحرية الدينية والحرية السياسية بالمعنى المعاصر؟ وهل طالب النبي بإلغاء الحرية الدينية والحرية السياسية؟ أو أنّ النبي لم يطالب بأي واحدة منهما بل أساساً لم يكن يستطيع المطالبة بهما والشيء الوحيد الذي يدخل دائرة قدرته وميله هو ما كان متوفراً في تلك الظروف الثقافية الموجودة في منطقة الحجاز، حيث لا وجود للحرية الدينية وللحرية السياسية بالمعنى الجديد، فكان

النبي يتحرك في دعوته التوحيدية في هذا المناخ الثقافي؟ نحن نعتقد أنّ هذا الفرض الأخير فقط هو المتعيّن.

والآن نناقش كلّ واحدة من هذه الفروض الثلاثة المذكورة أعلاه، فبالنسبة للفرضين الأوليين نقول: إنّ لازم هذين الفرضين أنّ نبي الإسلام كان يطالب بالحرية أو عدم الحرية الدينية و السياسية في المفهوم المعاصر، وقد طرح هذه المفاهيم بشكل فلسفة أخلاقية حقوقية، فلو أنّ أحداً طرح هذا الادعاء فينبغي أن يتمكن من تقديم نصوص وردت عن هذا النبي تتضمن مثل هذه الرؤية الفلسفية، هذه الفلسفة تستدعي بأن يدعو النبي للحرية الدينية والسياسة أو عدم الحرية، والمطلعون على القرآن والسنّة يعلمون جيداً بعدم وجود مثل هذه النصوص التي تتحدّث عن الفلسفة الأخلاقية والحقوقية المتعلقة بالحريات المعاصرة في تلك النصوص الواردة عن النبي، والآيات التي تتعلق بكيفية السلوك الأخلاقي مع أهل الكتاب أو المشركين وكذلك المعاهدات التي عقدها النبي بعد

دخوله المدينة مع أهل الكتاب، أو مسألة «الشورى» و«البيعة» التي ورد الحديث عنهما في القرآن الكريم، كلّها تشير إلى سلسلة من التوصيات الأخلاقية فيما يتصل بالتعامل مع الآخرين، وهذه أجنبية عن الحرية الدينية والسياسية بالمفهوم المعاصر، ولا نرى في النصوص والأعمال النبوية أنّها تتضمن أي أصل فلسفي ولا يمكن استخراج نظرية منها، وآية «لا إكراه في الدين» ونظائرها ناظرة للحرية الباطنية للإنسان في باب الدين وعدم إمكان إجبار الناس على اعتناق دين معين وليست ناظرة إلى الحرية في الدين والمعتقد بوصفها حقّاً اجتماعياً وسياسياً للمواطن.

الحقيقة أنّ الأحاديث النبوية وسيرة نبي الإسلام في دائرة الموضوعات الفلسفية، الأخلاقية السياسية المعاصرة ساكتة، وهذا السكوت يعد أمراً طبيعاً مع الالتفات إلى تلك المرحلة التاريخية والثقافة السائدة في مجتمع الحجاز، ولا يمكن أن يكون غير ذلك، وتوقع أن يتحدّث نبي الإسلام عن موضوعات فلسفية تتضمن الرؤية

الأخلاقية والسياسية في عصرنا الحاضر هو توقع طوباوي، فالحرية الدينية والسياسية في المفهوم المعاصر تملك هوية غير دينية، وليس من شأن النبوة أن تبين للناس أموراً غير دينية، بل تتولى نفخ روح المعنوية في حياة الإنسان والمجتمع البشري، فمن هذه الجهة فالفرض الثالث هو المعقول والممكن من هذه الفروض الثلاثة، وبالتالي يمكن القول بأنّ نبي الإسلام في تلك الظروف الثقافية التي كان عليها مجتمع الحجاز قبل أربعة عشر قرناً والفاقدة للحرية الدينية والسياسية، تحرك على صعيد دعوة الناس للتوحيد.

ومن جهة أخرى فلا يمكننا أن نشك في هذه الحقيقة، وهي أنّ أهل الكتاب والمشركين في مرحلة حضور النبي في المدينة وزعامته السياسية لم يكونوا يعيشون الحرية الدينية والسياسية بالمعنى «الحالي»، وفي هذا المجال لابدّ من الالتفات إلى عدّة نقاط أساسية ومهمة، وهي إنّ نبي الإسلام فرض على غير المسلمين من أهل الكتاب دفع الجزية وجعلهم من

أهل الذمة وقام بكسر أصنام قبائل قريش في الكعبة وجعل من البيت الحرام معبداً للتوحيد، ولم يفوّض أمر الولاية والإمارة على منطقة معينة لغير المسلمين، وقام بخوض معارك وحروب كثيرة لغرض اخضاع قبائل الحجاز لسلطته وإلزامهم مهما أمكن باتباع أحكامه الصادرة منه في المدينة، ومعلوم أنّ مثل هذه الأوضاع والأحوال تزامنت مع توحّد السلطة السياسية مع السلطة الدينية، والحروب والغزوات، سواءً الدفاعية منها أو الابتدائية، كانت تملك باعثاً دينياً، ولم يكن الحد الفاصل بين المسلمين والكافرين حدّاً عقائدياً فحسب، بل حدّاً سياسياً أيضاً[١]، وفي مثل هذه الأوضاع والأحوال فإنّ حكومة النبي فيما يتصل بالحريات الدينية والسياسية، تختلف اختلافاً جوهرياً مع أوضاع وأحوال

١ـ هذه الوقائع التاريخية المتعلقة بتاريخ صدر الإسلام في المدينة متوفرة في جميع المصادر التاريخية المعتبرة منها: تاريخ الإسلام السياسي، محمد إبراهيم حسن ـ تاريخ نبي الإسلام ـ محمد إبراهيم آيتي ـ تاريخ الإسلام التحليلي، الدكتور سيد جعفر الشهيدي.

المجتمعات والحكومات الديمقراطية الجديدة في العصر الحاضر.

النبي (صلى الله عليه وآله) على مفترق طريقين

ولكن النقطة المهمة الجديرة بالملاحظة في هذا الموضوع ـ كما ألمحنا سابقاً ـ أنّ هذا التفاوت الأساسي ناشيء من الظروف الخاصّة بثقافة الحجاز في ذلك العصر لا من طبيعة رسالة نبي الإسلام ودعوته، إنّ نبي الإسلام كان يعيش في مجتمع لم تكن الحرية الدينية والسياسية المعاصرة مفهومة في ذلك الوقت، والسلطة السياسية كانت متحدة مع السلطة الدينية، فلم يكن أمام النبي على مستوى العمل والممارسة سوى طريقان لا أكثر، فإمّا أن يخضع لسيطرة المشركين أو أهل الكتاب السياسية، أو يقوم بفرض سلطته السياسية عليهم، وفي مثل الأوضاع والأحوال اختار النبي بسط السلطة السياسية للمؤمنين والموحّدين وتحرك على صعيد تولي الأمور السياسية والدينية في هذا الخط، وطبعاً اعتراف النبي برسمية حقوق أتباع الأديان

الأخرى يندرج في نطاق هذه السلطة السياسية للموحّدين، فلم يكن نبي الإسلام في مجال تبليغ رسالته مخيّراً بين اختيار الهيكلية الاجتماعية على مبنى الحرية الدينية والسياسية، وبين بسط السلطة السياسية للموحّدين حتى تسأل: لماذا لم يختر النبي الشق الأول؟ لقد كان النبي مخيّراً بين تسليم السلطة والقدرة بيد الموحّدين والمؤمنين، أو يترك الحبل على غاربه ليتولى المشركون وأهل الكتاب هذه السلطة والهيمنة وبالتالي يعيقون دعوته ورسالته عن الإمتداد في الوسط الاجتماعي، وهكذا اختار النبي الطريق الأوّل، ولعله لو لم يتحرك المشركون في مكة لإثارة الضباب حول الدعوة السماوية وما ترتب على ذلك من هجرة النبي إلى المدينة واستلامه زمام القيادة السياسية، فإنّ الحوادث التاريخية ستقع بشكل آخر، وستنزل أحكام أخرى ويشهد تاريخ الإسلام والمسلمين نمطاً آخر، من الحياة الدينية والثقافية[1].

---

١ ـ إنّ الأحكام الفقهية التي تتعلق بالارتداد والجهاد والخلافة والإمامة، والتي تقوم على أساس عدم الحرية

الأُطر الأربعة التي تحدد سنّة النبي

وهذا هو معنى ما قلنا: إنّ الكثير من الأحكام الشرعية الصادرة من النبي كانت اتفاقية وبالعرض، لأنّ النبي كان ينظر إلى الحوادث التاريخية الاتفاقية ويلائم أحكامه وتعاليمه معها، والخلاصة أنّ رسالة نبي الإسلام وقعت في إطار تلك الظروف الاجتماعية والتاريخية، والاصلاحات التي قام بها النبي تخضع لذلك الإطار وحالها حال جميع المتغيرات الاجتماعية في كونها تتحدد في أربعة أُطر:

١. «الواقعيات» التي كانت متوفرة على أرض الواقع الاجتماعي.

٢. «القابليات» والتي يمكن تبديلها إلى قضايا.

٣. «الضرورات» التي تحدد مجال هذا البديل والتغيّر.

الدينية وعدم المشاركة الشعبية في إدارة المجتمع، يمكن فهمها في إطار ثقافة ذلك العصر، وقد تغيّرت هذه الثقافة في عالمنا المعاصر وحلت محلها الحرية الدينية والمشاركة السياسية في الثقافة المعاصرة، وبالتالي فقدت تلك الأحكام الفقهية رصيدها العقلاني.

٤. «الإمكانات» والتي بواسطتها يمكن تبديل تلك القابليات إلى قضايا.

والآن يفرض هذا السؤال نفسه: ماذا استوحى المسلمون، وماذا فهموا من أقوال وأعمال نبي الإسلام في ظلّ الواقع الاجتماعي والثقافي في منطقة الحجاز؟ مسلّماً إنّ سكوتهم عن الحرية الدينية والسياسية بالمعنى المعاصر لا يعني سكوتهم عن المدلول الأخلاقي والديني لسيرة النبي، ألا تكون هذه السيرة النبوية للمسلمين أُسوة في واقع حياتهم؟

والجواب عن هذا السؤال واضح، وهو أنّ تلك الأفعال والأقوال النبوية تقرر هذه الحقيقة الحاسمة، وهي: إنّ المسلمين إذا عاشوا في تلك الظروف والشروط التاريخية كما كان يعيشه مجتمع الحجاز من ثقافة، فإنّ الدعوة التوحيدية ينبغي أن تكون متوافقة مع دعوة وسيرة نبي الإسلام، أي يجب مراعاة تلك الضوابط الأخلاقية والإنسانية التي راعاها النبي، وتلك الأقوال والأفعال النبوية لا تدلّ اطلاقاً على أكثر من هذا المعنى، ولا تملك في دائرة الحجية مساحة أكبر من ذلك.

هؤلاء لم يجيبوا عن هذا السؤال أبداً وهو: لو فرض أن واجهت البشرية في مرحلة أخرى حقائق ثقافية جديدة وظهرت في المجتمعات والحكومات أنماطاً جديدة من الحياة، بحيث عاش أفراد البشر الحرية الدينية والحرية السياسية بالمفهوم المعاصر لحقوق الإنسان وأقاموا نظامهم السياسي والاجتماعي على هذا الأساس، فما هو موقف المسلمين، وكيف يواجهون هذه الظاهرة؟ هل يجب عليهم قبول مثل هذه الحريات ويشيّدوا تدينهم على أساس النظام الاجتماعي المبتني على حقوق الإنسان، أو يختاروا طريقاً آخر؟ إنّ تلك الأقوال والأفعال النبوية ساكتة قطعاً أمام هذا السؤال.

ويمكن طرح الجواب عن السؤال المذكور أعلاه بشكل آخر، مثلاً يجب التحقيق في هذا الموضوع، وهو: ما النسبة بين السلوك التوحيدي وحفظ الإيمان فيما يعتبر المضمون الأصلي لرسالة نبي الإسلام من جهة، وبين الظروف الثقافية المعاصرة والمجتمعات والحكومات الحديثة ونصف الحديثة فيما يتصل بحقوق الإنسان

والحريات الدينية والسياسية من جهة أخرى؟ وينبغي أن نتساءل: هل أنّ السلوك الديني والتوحيدي يمكن حفظه وتعميقه أكثر بالاستناد إلى مبنى هذه الحقوق في النظام الاجتماعي؟ وهل أنّ مراعاة حقوق الإنسان المعاصرة والأخذ بالمنهج الديمقراطي لتنظيم الشأن السياسي والحكومي في العصر الحاضر يعرّض حالة الإيمان والتدين للمسلمين للخطر أكثر، أو يساهم في انعاش الإيمان والتدين أكثر من المناهج الأخرى؟ وهل أنّ مراعاة العدالة وخدمة الناس والمحبّة لهم والتي وردت التوصية بها في الدين والإسلام، ستتحقق بشكل أفضل في النظام السياسي الديمقراطي المبتني على حقوق الإنسان؟

إنّ جوابنا عن كلّ هذه الأسئلة بالايجاب، وقد تبيّن من البحوث المتقدمة وجه الخلل في نظرية المفكّرين الأصوليين التي تقرر أنّ الحرية الدينية والسياسية في المجتمع الإسلامي في كل عصر يجب أن تتحدد في ذلك الشكل والملامح التي كانت متوفرة في عصر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في المدينة أو عصر الخلفاء الراشدين،

وأنّها نظرية مهزوزة تماماً ولا ترتكز على أساس متين، فنصوص القرآن والسنّة لا تتضمن أية إشارة لهذا المدعى، ودلالة هذه النصوص تتحدد في إطار هذه القضية، وهي أنّ المسلمين يجب عليهم العمل بما يماثل عمل النبي فيما إذا كانت الواقعيات الاجتماعية والتاريخية مماثلة للواقعيات التي كان متوفرة في الحجاز في عصر النبي، وعندما تتغير هذه الواقعيات الاجتماعية ـ التاريخية، ينبغي أن يكون السؤال عن تكليفنا بشكل آخر، كما تقدّم في طرحنا للسؤال، وعندما لا تكون نظرية الإسلاميين الأصوليين فيما يتصل بالحرية الدينية والسياسية مقبولة، فكذلك نظريتهم في سائر مواد حقوق الإنسان المعاصرة، والتي تتحدّث بذلك المنطق، لا تكون مقبولة أيضاً.

الحياة الإسلامية في العالم المعاصر وقبول حقوق الإنسان

بعد أن بحثنا الجانب النظري في مسألة حقوق الإنسان وقمنا بإزاحة الموانع المتصورة لقبول المسلمين بحقوق الإنسان

تصل النوبة لطرح هذه المقولة، وهي أنّ الحياة الإسلامية في العالم المعاصر تقتضي أن يجعل المسلمون حقوق الإنسان المعاصرة أساساً ومبنى لنظامهم الاجتماعي والسياسي، ولكن ليس من باب حقوق الإنسان الواردة في القرآن والسنّة، بل من موقع أنّ المجتمعات الحديثة تقتضي أن تكون بنية النظام الاجتماعي والسياسي قائمة على أساس حقوق الإنسان وأنّ هذه الحقوق للإنسان تمثّل الطريق الوحيد لتحقيق العدالة والخدمة والمحبّة بين أفراد البشر وتعتبر أفضل طريق لتيسير الإيمان وتكريسه في واقع المجتمع البشري وتعميق القيم الأخلاقية بين أفراد المجتمع، وفي هذا البحث سنتحدّث أيضاً عن الحرية الدينية والحرية السياسية كنموذجين من حرية الإنسان لنثبت كيف أنّ المجتمع البشري في العصر الحاضر وبدون هذه الحريات لا يحقق في فضائه العدالة والمحبّة ولا يكون للإيمان والأخلاق معنى سليماً وصحيحاً في الواقع الاجتماعي.

ممّا لا شك فيه أنّ كون الإنسان مسلماً يقتضي أن يعيش في ظلّ نظام اجتماعي

يستطيع في فضائه مزاولة الحياة الدينية وممارسة التدين، فما هو أهم هدف ديني للمسلم؟ الهدف هو الوصول إلى «الإيمان»، فالإيمان يعدّ محور حياة المسلم، ولكن كيف يمكن تحصيل الإيمان وكيف يعيش الإنسان المؤمن؟ وما هي العوامل الاجتماعية المساعدة وغير المساعدة لتحقيق الإيمان في واقع الإنسان؟ وهل أنّ الإيمان عقيدة، أو رؤية كونية، أو يقين، أو معرفة، أو تحوّل وجودي في نفس الإنسان، أو من قبيل الاعتماد؟ هذه الأسئلة وأسئلة أساسية أخرى ترتبط بالإيمان، ولكنّ السؤال المهم الذي يتعلق بموضوعنا هو: هل أنّ الإيمان يتناسب وينسجم مع النظم الاجتماعية الشمولية والسلطوية بقدر ما ينسجم مع الديمقراطية؟ وهل هناك فرص لأفراد البشر المتوسطين ليعيشوا حياة الإيمان في داخل هذه النظم الاجتماعية بشكل مساو؟

إنّ النظم الشمولية والتوتاليتارية ليست على علاقة حسنة مع حقوق الإنسان، ولا يوجد خبر عن الحرية الدينية والسياسية بوصفهما حقين أساسيين للإنسان في مثل

هذه النظم الشمولية، أمّا في النظم الديمقراطية التي تدار بأساليب ديمقراطية فإنّ حقوق الإنسان وبخاصة الحريات الدينية والسياسية تعد معياراً وأصلاً أساسياً لكلّ شيء، والآن إذا تقرر تخيير المسلمين بين الحياة في نظام شمولي وسلطوي أو في ظلّ نظام ديمقراطي، فما هي مقتضيات الحياة الإسلامية من جهة كون الإنسان مسلماً؟ نحن نعتقد أنّ الحياة الإسلامية تسدعي أن يكون الترجيح بين النظم الشمولية والديمقراطية في العصر الحاضر بما يتصل بدور وثمرات كلّ واحد من هذه النظم فيما يتصل بحفظ الإيمان والأخلاق والمعنويات.

إذاً يجب أن نطرح هذا السؤال: هل أنّ النظم الديمقراطية في العالم المعاصر تمنح فرص للحياة الإيمانية أكثر بكثير ممّا تمنحه النظم الشمولية والسلطوية؟ نحن لا نشك في هذه المسألة وأنّ حياة الإيمان في النظم الديمقراطية أيسر بكثير، وكما سيتبيّن للقاريء العزيز أنّ هذه العقيدة وهذا الرأي يقوم على أساس مسبقات وقبليات في مجال معنى الإيمان،

كما لو ادعى شخص آخر أنّ الحياة الإيمانية في ظلّ النظام الشمولي والسلطوي تنسجم أكثر من النظام الديمقراطي، فهؤلاء أيضاً يطرحون رأيهم هذا من خلال مسبقات وقبليات أخرى فيما يتصل بمعنى الإيمان، وعلى هذا الأساس فإنّ تعيين معنى الإيمان يأتي بمرتبة متقدّمة في تعيين الجواب عن السؤال المذكور، فيجب أولاً أن نبحث ما هو مقصودنا من الإيمان حتى نستطيع تعيين نوع النظام الاجتماعي والسياسي الذي ينسجم أكثر مع هذا الإيمان، إذاً نصل في هذا البحث ــ شئنا أم أبينا ــ إلى مسألة كلامية، يعني تعيين معنى الإيمان.

إنّ كاتب هذه السطور لا يمكنه أن يتحدّث هنا بشكل مفصل عن هذا الموضوع الكلامي، وقد تحدّثنا في كتاب «الإيمان الحرية» عن المعاني المختلفة للإيمان في نظر المتكلّمين، والفلاسفة، والعرفاء المسلمين، وبعض المتألهين المسيحيين، وهنا أكتفي بنقل ما يتصل بمعنى الإيمان في هذا الكتاب:

ـ الإيمان في هذا التعريف الذي سأذكره هنا، لا يمثّل العقيدة، مثلاً، العقيدة بأنّ الله هو الخالق للعالم، والإيمان ليس هو اليقين، وليس هو العلم والفلسفة. إذاً ما هو الإيمان؟ الإيمان هو «العمل»، وجوهر وأساس هذا العمل هو أنّ الإنسان يقع مجذوباً لله تعالى ويفقد محدوديته في مقابل الله كيما يصل إلى ذاته الحقيقية ويحقّق في نفسه الذات الأصيلة الإنسانية. إنّ الإيمان يقترن مع عنصر «الاعتماد» و«العشق» و« الاحساس بالأمن» و«الأمل»، إنّ مواجهة الإنسان لله من موقع العشق والجذبة إنّما تتحقق في الإيمان، فهنا يوجد شخصان: أحدهما محدود والآخر مطلق، ويقفان وجهاً لوجه، ومن هذا المنطلق يعيش الإيمان الفاعلية والعمق في وجدان الإنسان، من قبيل أن يجد الطفل نفسه في أحضان أُمّه حيث سيفقد نفسه في هذه الحالة، فعندما يلقي الطفل بنفسه في حضن أُمّه يفقد نفسه، وفي الحقيقة أنّه يودع نفسه عند أُمّه ويعتمد عليها بجميع وجوده، والإيمان يملك مثل هذه الحالة، والإنسان المؤمن يعيش مثل هذه الحالة في

مقابل الله تعالى. أمّا سائر الأمور فهي تجليات وتمظهرات للإيمان.

الإيمان لا يمثّل العقيدة التي يرى بها الإنسان أنّ لهذا العالم خالقاً، فهذه عقيدة، وهي عقيدة صحيحة وجيدة ولكنها ليست إيماناً. فهذه عقيدة مثل سائر العقائد التي نعتقد بها. والإيمان ليس يقيناً، فأنت ربّما تعلم علماً يقيناً بأنّ لهذا العالم خالقاً. وهذا اليقين يمثّل حالة يمكن أن يحصل عليها الإنسان من خلال التلقين والإيحاء، وربّما يحصل للإنسان اليقين بمسألة باطلة. اليقين يعني أن يصدّق الإنسان بموضوع أو قضية معينة بدرجة لا يحتمل معها مخالفة الواقع. والإيمان ليس علماً أيضاً، فربّما يحصل للإنسان علم ومعرفة بالله تعالى بمعنى أن يعلم بسلسلة من القضايا الذهنية ويستنتج منها أنّ هذا العالم ينتهي إلى واجب الوجود. فهذا علم، ولكنّه ليس إيماناً. ولو نظرنا إلى صفات وحالات المؤمنين التي يذكرها القرآن الكريم لرأينا أنّ هذه الحالات والصفات تعكس حقيقة الإيمان في الإنسان. فالقرآن لم

يصف المؤمنين بأنّهم الذين يعتقدون بأنّ للعالم خالقاً، وأساساً فإنّ كلمة العقيدة لم ترد في القرآن، فعندما تقرأ حالات المؤمنين الواردة في القرآن الكريم ستواجه سلسلة من الحالات الوجودية للإنسان، مثلاً، أنّ المؤمنين هم الأشخاص الذين عندما يرون الحق ويسمعون خطابه تنهمر الدموع من أعينهم **(وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ...)**[١] وهم الذين يرون عالم الوجود بمثابة آيات الله، وهم الذين يرون القرآن شفاء لما في الصدور[٢] وهم الذين يرون أنّ ذكر الله[٣] دواء لقلوبهم القلقة وأرواحهم المضطربة **(أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)**[٤]، وأمثال ذلك.

إنّ المؤمن هو الشخص الذي خرج عن ذاته، ليصل إلى الله، ليعيش معه، وقد ورد هذا المعنى في الانجيل الشريف «كل من وجد نفسه خسرها، وكل من فقد نفسه من أجلي

١ـ سورة المائدة، الآية ٨٣.

٢ ـ **(وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ)** سورة يونس، الآية ٥٧.

٣ ـ **(وَنُنَزِّلُ مِنْ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ)** سورة الاسراء، الآية ٨٢.

٤ـ سورة الرعد، الآية ٢٨.

فقد وجدها»[1]، فهذه الذات التي يملكها كل واحد منا تمثّل سجناً للإنسان، فالسجن الحقيقي هو ما نعيشه في ذواتنا. وهذا السجن هو أحد السجون الأربعة. التاريخ، المجتمع، اللغة، والبدن. وهذه السجون هي السبب في جميع الآلام والمصائب التي يواجهها الإنسان في واقع الحياة، والإيمان بالمعنى المذكور آنفاً، يمكن أن تكون له تجليات اجتماعية. والإنسان المؤمن بهذا المعنى المذكور ينظر إلى السياسة بنظرة أخرى، وينظر للعلاقات وأشكال التفاعل الاجتماعي بين الأفراد بنظرة أخرى، ويرى العالم بشكل آخر، ومثل هذا الشخص يطلب نظاماً اجتماعياً يتناسب مع المعنى الحقيقي الإيمان المذكور، فليست المسألة أنّ المؤمن منشغل بباطنه ويعيش الاهتمام بذاته فقط وليس له علاقة بالمجتمع والسياسة، فلا ينبغي لنا أن نسيء الفهم بهذا الشكل.

إنّ النقطة التي أؤكد عليها هي أنّ الإيمان يمثّل العمل النابع من وجود الإنسان وكيانه، والإنسان المؤمن يعيش

١ـ انجيل متى، ٣٩ / ١٠.

الإيمان بكلّ وجوده، أحياناً تصدر منك بعض العبارات من هذا القبيل، مثلاً: أنا أشعر باللذة بجميع وجودي من الموسيقى الفلانية، أو اصغي بكلّ وجودي للخطاب الفلاني. فأحياناً يرى الإنسان شيئاً معيناً وقلبه سارح في مكان آخر، وأحياناً أخرى ينظر إليه بجميع حواسه ووجوده ويعيش في مواجهة ذلك الشيء بكامل أحاسيسه.

إذا أردنا أن نعرف معنى الإيمان بشكل أفضل فعلينا أن نعود مرّة أخرى إلى الإرادة الحرة في الإنسان التي تمثّل هوية الإنسان ونبحث في تفاصيلها وأبعادها، إذا راجع الإنسان ذاته وتدبر في واقعه النفساني، فإنّه يرى أنّ هذه الإرادة الحرة مثل الطاقة التي تنبع من مكان معين، فإذا قطع الاتصال بالمنبع، فسوف تنعدم الإرادة. فالإنسان يمثّل تجربة غير تامة عندما يعيش هذه التجربة الناقصة في واقعه وروحه. وهذا الاحساس الذي نعيشه أنا وأنت بأنّ أعمالنا لازالت ناقصة وغير كاملة وكل إنسان يخشى أن يموت وتبقى أعماله ناقصة، فشخص يقول إنّ مهمتي أن أقوم بتربية الأطفال وإنّهم

صغار الآن، وإذا متّ سيبقى هذا العمل ناقصاً، وشخص آخر يقول إنني أسعى لنيل شهادة الدكتوراه، فإذا متّ فسوف يبقى هذا العمل ناقصاً، وثالث يقول إنني أريد بناء بيت، ورابع يقول أريد إعمار البلد، وهكذا... فكل شخص يتصور في ذهنه «كمالاً أو عملاً تاماً» ويقول إنني إذا متّ فسوف يبقى هذا العمل ناقصاً. ومن هذا المنطلق يقول الشاعر سعدي:

ـ لا أحد يخرج من هذه الدنيا بدون حسرة

ـ إلاّ شهيد العشق الذي يعشق سهام الحب.

فهذه الحسرة التي يعيشها الإنسان والتي أشار إليها سعدي، عبارة عن عدم الكمال، بل الاعتقاد بأنّ الحياة لازالت ناقصة، وبمثابة قصيدة وأنشودة غير كاملة. وهذا هو حال الفن التراجيدي الذي يقرر أنّ الحياة أنشودة غير كاملة، إنّ الحياة بالنسبة لي ولك بمثابة حقيقة لا تنتهي أبداً ولكنّها تنقطع في الأثناء. ففي الوقت الذي نتصور أنّه لا ينبغي للحياة أن تنتهي فإنّها ستنقطع في تلك اللحظة. إذاً فالإنسان لا يمكنه أن يعيش هذا الاحساس اطلاقاً وهو أنّ واقع الحياة كامل.

بل يعيش الاحساس أنّ واقع الحياة غير كامل. وعندما يعيش الإنسان الإيمان بالله فإنّه في الواقع يريد إنقاذ نفسه من هذا النقصان في حركة الحياة، والإنسان المؤمن يودع ذاته وهويته غير التامة في رحاب المبدأ الذي تترشح منه الإرادة الحرة، وبالتالي يكون الإنسان إنساناً.
إنّ احساس الإنسان بعدم كماله يمكنه أن يكون مقدّمة للإيمان الحقيقي، إن عدم الكمال هذا، حتى لو لم يخطر في وعي الإنسان، فإنّ الإنسان يعيش هذا الهاجس في أعماق وجوده، وفي دائرة اللاشعور، ويشعر بالألم والقلق من وجود هذا الهاجس في داخله.

إنّ الأصل والأساس في جميع هواجس الإنسان أنّها تأتي نتيجة لعدم الكمال في حركة الحياة، والإنسان مع الإيمان يعيش الاطمئنان الروحي ويعثر على الأمن النفسي، إذاً، فالإيمان ينبع من تلك التجربة، وهذا الإيمان عبارة عن هوية متجددة للإنسان، وليس شيئاً يحصل للإنسان دفعة واحدة ويبقى على حاله، فلو لم يتحرك الإنسان على مستوى تجديده

فسينعدم، فحاله حال العشق حيث يعيش العاشق حالة الحب والعشق والهيام بالمحبوب، وهكذا بالنسبة للإيمان، فلابدّ أن يكون حيّاً في الإنسان وفاعلاً دائماً، ومثل هذا الإيمان لابدّ أن ينبع من واقع حرية الإنسان واختياره، بل هو أكثر الأعمال انسجاماً مع حرية الإرادة والاختيار، فكيف يقال إنّ الإيمان يعمل على أسر الإنسان؟ إنّ مثل هذا الإيمان يعيش في وجدان الإنسان وإرادته الحرة، ولا يمكن أن يقع أسيراً بيد عوامل خارجية. إنّ الإنسان مع الإيمان ليس فقط يكرس حريته في واقعه، بل يعمل على ترشيد هذه الحرية وتكاملها، لأنّ أكثر الأعمال انسجاماً مع واقع الحرية والاختيار هو هذا العمل.

ـ عندما يكون الإيمان بهذا المعنى، فسوف لا يمكن إخضاعه لأيّ نظام اجتماعي، فالإيمان المتحرك والفاعل لا ينسجم مع خضوعه للنُظم الاجتماعية، ومثل هذا الإيمان لا يقبل أن يكون تقليداً وتلقيناً. إنّ هذا الإيمان عندما يتحقق في واقع الإنسان يحتاج إلى ميدان انتخاب لا إلى

تقليد، والشك الذي يتحرك في طلب الحقيقة لا يتنافى مع هذا الإيمان، الإيمان يتجلى في حالات مختلفة، فالإنسان لا يعيش حالة روحية ونفسية واحدة دائماً، فالإنسان المؤمن قد يبتلى بالشك، وربّما يصيبه اليأس أو حالات أخرى من هذا القبيل، ولكنّه يسعى مرة أخرى لبناء ذاته وترميم وجوه الخلل في محتواه الإيماني، وأمّا ما يتنافى مع الإيمان من الأساس فهو التقليد وحالة التبعية للآخرين، فالإيمان والتقليد يمثّلان تعبيرين متناقضين، فلا يجتمع الإيمان مع روح التقليد، أي أن ترى ماذا يصنع الآخرون ثم تتحرك على غرار ما يعمله هؤلاء بدافع التبعية الصرفة، ففي التقليد يكمن الأسر، والتبعية والتقليد في المسائل المصيرية يؤدّيان إلى القضاء على حرية الإنسان وقتل شخصيته وإرادته.

عندما يعيش الإنسان في نظام اجتماعي معين ولا يجد فيه ما يحفظ إيمانه من موقع الحرية والفاعلية، فهذا يعني أنّ مثل هذا النظام الاجتماعي يشكل مانعاً لحياة الإيمان وفاعليته، وينبغي تغيير

مثل هذا النظام بما يتناسب مع حيوية الإيمان وحفظ فاعليته، وهكذا بالنسبة للثقافة الاجتماعية التي يكون فيها الإيمان مجرّد تقليد للآخرين، فمثل هذه الثقافة تعمل على تحويل (الله) إلى شيء، أو إلى قوّة جبارة وقهارة تقهر الإنسان وتعمل على إلغائه وإلغاء إنسانيته وإرادته، وحينئذ لا يمكن إيجاد رابطة «أنا ــ أنت» معه، ومثل هذه الثقافة تتقاطع مع الإيمان وتعمل على مسخه وإلغائه.

إذاً، فالإيمان لا ينسجم مع أي نظام اجتماعي أو ثقافة اجتماعية، فالأشخاص الذين يعيشون الاهتمام بترشيد وتقوية الإيمان في المجتمع يجب عليهم أن يدرسوا حال النظام الاجتماعي وحال الثقافة الاجتماعية، وهل أنّ التجربة الايمانية يمكنها أن تنمو في مثل هذا النظام وهذه الثقافة أم لا؟ إنّ تقولب الإيمان بقالب معين يعدّ آفة الإيمان، فإذا أردنا أن نعرف هل أنّ الإيمان الحقيقي موجود في هذا المجتمع أم لا؟ فلا ينبغي النظر إلى ظواهر أعمال أفراد ذلك المجتمع، بل يجب

النفوذ إلى واقع الأفراد وحالاتهم وتجاربهم الإيمانية، ونرى كيف تتحرك هذه التجارب الإيمانية على مسرح الحياة.

وإذا أردنا أن نتعرّف على مستوى التربية والتعليم الديني لأبناء مجتمع معين، فلا ينبغي الاهتمام بالأشكال والظواهر الموجودة، بل يجب أن نرى ما هو نوع نظام التربية والتعليم الذي يمكنه إحياء وتفعيل التجارب الدينية والإيمانية في واقع الأطفال ونفوسهم، يجب أن نرى أنّ العمل الفلاني الذي نطلق عليه صفة العمل الديني أو الكلام الذي نسميه خطاباً دينياً، أو النظام الذي يُراد تطبيقه في ذلك المجتمع على أساس ديني، ما هو أثره في واقع العمل والممارسة للأفراد، فيما يمثّله من سلوكيات ايجابية وحالات روحية؟

ينبغي علينا الانتباه إلى ما يحدث في الواقع النفساني للأفراد، وإلاّ فإنّ ظواهر الأمور تتغير من شخص لآخر ومن شكل إلى آخر، إنّ هذه الأشكال والقوالب الدينية آفة الإيمان. وهذا لا يعني لزوم إزالة هذه الظواهر والأشكال، بل يجب أن نوظّفها

لتكون في خدمة التجربة الإيمانية ونابعة منها ومتماهية معها، فالأصل هو التجربة القلبية للإيمان، وهذا هو كلام جميع العرفاء، فالغزالي، وجلال الدين الرومي، وأمثالهما، أرادوا إحياء وتفعيل هذه التجربة في نفوس الناس، ولكنّ البعض وقعوا في أسر الشكل فأخذوا يتحدّثون عن الأحكام الشرعية والحلال والحرام بصورة جافة دون الاهتمام بتجربة الناس الروحية، أمّا العرفاء، فكانوا يركزون أنظارهم على المعاني الروحية للناس فيما يثيره من حيوية في نبضات المشاعر وخطرات الوجدان وكانوا يعتقدون بضرورة إحياء هذه المعاني الروحية وتقويتها في واقع الإنسان والمجتمع.

العرفاء الذين كتبوا في أسرار العبادات، ذكروا هذا المعنى أيضاً، فالعبادات تمثّل أعمالاً ومناسك يقوم بها الإنسان من أجل تقوية وترشيد تجاربه الباطنية، فالعبادة مادامت تعمل على تفعيل التجربة الإيمانية، لها قيمة روحانية وإلاّ تتحول إلى قشور لا قيمة لها، وإنّ اصدار الفتاوى والتبليغ للدين

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجميع الأمور الأخرى، يجب أن تكون في خدمة التجربة الدينية والإيمان الفاعل في وجدان الإنسان، ويجب على علم اللاهوت أن يبيّن تفاصيل التجربة الدينية ويعمل على إحيائها في واقع الأفراد، وإذا تصور البعض أنّ الإيمان يمكنه أن يكون بمثابة البضاعة التي يمكن أن تزداد وتنقص بآليات التبليغ والإعلام كما هو الحال في الاعلانات التجارية في الراديو والتلفزيون، أو بمثابة قانون يمكن تحقيقه وتنفيذه باستخدام القوة وآليات العنف والقهر، أو بمثابة ايديولوجية يمكن تزريقها في واقع جيل الشباب في المجتمع، أو مجرّد معرفة ذهنية إلى جانب المعارف والعلوم الأخرى، حيث يجب كتابة الكتب وقيام المعلمين بتعليم الإيمان للطلاّب، فإنّهم على خطأ كبير، فإنّ الإيمان يمثّل أقدس وأهم عمل ينتخبه الإنسان في حركة الحياة، وكل كلام أو عمل يؤدي إلى تهميش وإلغاء حرية الاختيار ويكسر قداستها فإنّه يمثّل خيانة للإيمان حتى لو تمّ ذلك باسم الدين.

ويتبيّن ممّا تقدم أنّ الإيمان الذي يعني مواجهة المطلق من موقع العشق، لا يتحقق في واقع الإنسان إلاّ إذا تحرر من الوقوع في أسر الجزمية، أي أن يتحرر الإنسان من الخضوع للثوابت والجوازم والرواسب العقائدية لا مجرّد التصديق المنطقي والعقلاني بقضية دينية وأصل اعتقادي، إنّ الفكر المقيّد والمقلِّد لا يعيش حالة الجذبة مع الله، وقلنا إنّ الإيمان التقليدي عبارة عن تركيبة متناقضة وباطل، فربّما تكون العقيدة ناشئة من التقليد، ولكنّ هذه العقيدة غير الإيمان، فهناك الكثير من الأشخاص يعتقدون بالعقائد الدينية من موقع التقليد، ولكنّ هذه العقائد لا تمثّل الإيمان في نفوسهم، فالإيمان ليس أمراً رخيصاً وسهل الوصول والحصول بحيث يناله كل شخص، الإيمان يمثّل أمانة إلهية، وحمل هذه الأمانة يستدعي لياقة خاصة في الإنسان[1].

---

١ ـ ورد في النصوص الدينية والأدبيات العرفانية في الإسلام كلام لطيف وشيق عن «لقاء الله» الذي لايختص بالآخرة، وقد بحث فلاسفة الدين المتألهون من المسيحيين في القرن الحاضر هذه المسألة من موقع الاهتمام البالغ ومن

أيّهما أقدر على حفظ الإيمان، النظام الديمقراطي أو الشمولية؟

والآن بعد أن أوضحنا معنى الإيمان نجيب عن هذا السؤال، وهو: ما هو النظام السياسي والاجتماعي الذي يكون الإيمان فيه ميسوراً، وما هو النظام الذي يتعسر فيه الإيمان؟ ونقرأ في الجواب عن هذا السؤال في كتاب «الإيمان والحرية»:

بالنسبة لمقولة السياسة والحكومة، فإنّ المؤمنين يهتمون بشكل خاص بموضوع معين في هذه المسألة، وهو معرفة الظروف والشروط الواقعية للنظام السياسي الذي يتمكن المؤمن من خلاله وفي أجوائه أن يحفظ إيمانه بصورة أفضل ويعمل على ترشيده وتقويته، فالمسألة الأساسية للمؤمنين بالنسبة إلى موضوعات السياسة والحكومة هي هذه المسألة بالذات، ولابدّ

مواضيع هذا البحث ما يتصل بتشخص الله «الشخص غير المحدود وغير المشروط» وحقيقة الجذبة الإيمانية وأمثالها في كتابات «كارل رانر» «وپاول تيليش» ولاسيما الكتاب الشيق للعالم البروتستانتي «پرونر» Wahrheit Als Begguing (في أنّ الحقيقة بمعنى مواجهة الله).

من الأخذ بهذا المعيار في أي بحث سياسي أو اجتهاد فقهي.

وقد أوضحنا في فصول متعددة من كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» معاني الإيمان، وأنّ الإيمان لا يتحقق بدون حرية الفكر والإرادة الحرّة للناس، وأنّ الإيمان سواءً كان شهادة التوحيد أم قبول رسالة الأنبياء، أم العمل بالتكاليف والوظائف أم المعرفة الفلسفية، أم ما يطلق عليه التجربة الدينية القلبية في مواجهة الأمر القدسي، ففي كل هذه الصور لابدّ أن يتحرر الفكر من الجوازم التقليدية والقيود الوراثية والأعراف الاجتماعية، وتنطلق إرادة الإنسان من ذاته الحقيقية، فالإيمان على أيّة حال، إنما هو «اختيار الإنسان بكل وجوده» إذْ إنّ هذه الحقيقة الواقعية يجب أن تتخلص من جميع الأطر الاجتماعية والسياسية، ولا يمكن أن تتحقق في أيّ نسيج حكومي، أو بإعمال عنصر القوّة في النظام السياسي، لأنّ حرّية الفكر والإرادة ليست حقيقة يمكنها أن تتحقق في أي نظام اجتماعي أو سياسي.

إنّ حرّية الفكر والإرادة تتلائم مع الحقائق الموجودة على أرض الواقع السياسي والاجتماعي، فتكون متلائمة مع واقع سياسي واجتماعي معيّن وغير متلائمة مع آخر، وهذه الحريات ممكن أن تنعدم ضمن شكل خاص من الحكومة والنظام السياسي، وممكن أن تنمو وتزدهر في ظل نظام آخر، فلا تتلائم حرية الفكر والإرادة مع كل أنواع الحكومات والوظائف السياسية، لأن سنخ الأعمال الحكومية ونمط ممارساتها في المجتمع يمكن أن يؤدي إلى انعدام هذه الحريات ويمكن أن يساعد على ترشيدها وتقويتها. وبمقدار ما يعيش الإنسان حالة الحرية في الخارج، أي يعيش مجتمعاً سالماً تكون فيه الأمور السياسية والحكومية متلائمة مع حرية الفكر والإرادة، فإنّ ذلك يعتبر شرطاً قطعياً لتحقيق الإرادة الباطنية، أي الحرية في الفكر والإرادة. ولا يمكن للإنسان في أي نظام اجتماعي وسياسي يكبت الحريات ويصادر الحقوق، أن يعيش حرية الفكر والإرادة. وبلا شك فإنّ المجتمعات المتمدنة ونصف المتمدنة في هذا العصر

قد جعلت من الحريات والحقوق وتوزيع السلطة السياسية وتحريرها وانتقالها بصورة سلمية إلى أطراف أخرى وبدون الإستعانة بالعنف والقوة القهرية، أمراً ممكناً ومن اللوازم الضرورية للحياة الاجتماعية المطلوبة للإنسان.

ونتيجة هذا التحليل أنّ منطق الإيمان يستوجب أن يتحرك المؤمنون في خط تحقيق الواقع السياسي والاجتماعي الذي يمكّنهم من ترشيد إيمانهم وتحقيق شروط هذا الإيمان بحرية كاملة، لكي يعيشوا الإيمان الخالص بصورة أفضل. كما أنّ مثل هذا المجتمع أفضل قطعاً من المجتمع الاستبدادي والتوتاليتاري، وهذا هو المعيار الفاصل بين أنماط النظم السياسية والاجتماعية، كما أنّه المعيار الأفضل في استجلاء الرؤية الإيمانية.

وفي رأينا أنّ أهم معيار يمكن اتّخاذه في المسائل المتعلقة بأمر السياسة والحكومة بالنسبة إلى رجال الدين والإجتهاد الفقهي ومنهج تفسير الكتاب والسنّة، هو هذا المعيار، وقد أكّدتُ في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» أنّه

ينبغي على علماء الدين في كل عصر أن لا يغفلوا عن هذا المعيار الأساسي في وضْع المناهج الفقهية، والغفلة عن هذا المعيار المهم والاكتفاء بالمنهج المتداول في الاجتهاد الفقهي (والذي لا يلتفت فيه إلى القبليات)، وعدم الخروج من أُطر علم الأصول واللغة، وتفسير الكتاب والسنّة بعيداً عن معايير الإيمان والقيم الإنسانوية، هو طريق الا يؤدي إلى نتيجة ولا يحل مشكلة أو فتح عقدة، بل من شأنه أن يقود الفقيه إلى وادي التمسك بالاحتمالات والظنون.

إنّ الفتوى أو التفسير الذي ينطلق من وحي الظنون والاحتمالات لا يملك اللياقة ليكون حجة فيما بين الإنسان وخالقه، فصحيح أنّ المؤمن يسعى لتقييم كافة أعماله بمعايير الأخلاق الدينية (الأخلاق التي تنتهي إلى إرادة الله) ويحصل بذلك على الحجة فيما بينه وبين الله ويجد الراحة في إيمانه من هذا السبيل وأنّه بقي وفياً لعهده مع الله فيما تقتضي ربوبية الله وعبودية الإنسان، ولكن النقطة المهمة هنا أنّ هذه الحجة الوجدانية والأخلاقية لا

تحصل من خلال الظنون والاحتمالات والمساعي الغارقة في متاهات الجدل، إنّ تحصيل هذه الحجة لا يتيسر إلاّ من خلال الانفتاح على الإيمان وربط كل عمل وكل واقعية اجتماعية وسياسية به، لأنّ الإيمان هو أمانة الله بيد الإنسان (**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ...**)[1]، وإنسانية الإنسان مرتبطة بميزان حفظ هذه الوديعة الإلهية.

دور الحرية في تعميق الإيمان

الأمر الآخر: أنّ جوهر الإيمان عبارة عن اختيار واع حُرّ لا يمكن أن يتحقق بالتلقين أو من خلال وسائل الإعلام، ولا يمكن تحديده وصياغته من خلال كبت الحريات وحظر النقد للأفكار والنظريات الدينية الموجودة في الوسط الديني.

فالإيمان ليس أيديولوجية لكي يمكن تعميقه وترسيخه في ذهنية الجمهور من خلال أدوات الخطاب الأيديولوجي، وقد تحدثت في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب

١ــ سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

والسنّة» عن ضرورة النقد الحر والبحث في جذور العقائد والأفكار الإيمانية، وأنّ استمرار الإيمان الواقعي في المجتمع، إنّما يكون ممكناً فيما إذا لم يفقد الإيمان هويته في الاختيار الحُرّ والواعي للإنسان المؤمن، والإيمان إنّما يبقى على هذه الصورة من الاختيار الحُرّ، إذا استمرت عملية الحوار والنقاش المعقول والمنطقي بين الخطاب الديني وسائر أنواع العقائد والأفكار الأخرى، بحيث يستطيع المؤمنون تجديد خطاباتهم بصورة مستمرّة كما هو الحال في قضايا العلم والفلسفة وأمثال ذلك. وعلى المؤمنين التحرّك نحو إيجاد صيغ جديدة من الخطاب الديني وطرحها على مائدة البحث والنقاش، لأنّ الحركة التجديدية لا يمكن أن تحدث بدون نقد جاد للدين والتديّن والإيمان في المجتمع، فالنقد الخارجي للدين يساعد على إثارة النقد الداخلي للدين، وما نشاهده في القرن الأخير من توجيه نقد للدين من قبل المفكرين، يساعد على تسليط الأضواء على معنى الإيمان الخالص لدى المؤمنين.

إن ما ذكره فويرباخ وماركس من نقد الدين والإيمان يساعد المؤمنين على إدراك ماهية إيمانهم والتعرّف على تفاصيله الدقيقة، فهذه الإنتقادات أوضحت كيف أنّ المصالح الاجتماعية والطبقية يمكنها أن تبرز في أجواء المجتمع بعنوان الدين، بل أن سيكولوجية الإنسان وآماله وطموحاته ربّما تخلق إلهاً موهوماً للإنسان.

هذه الإنتقادات ساعدت كثيراً في عملية التحرّي عن الإيمان الحقيقي وتمييزه عن الإيمان الوهمي أو التقليدي، وتمييز التوحيد عن الشرك. وطبعاً إنّ أكثر الناس وخاصّة العوام يخافون من توجيه مثل هذا النقد للدين، لأنّ مثل هذا النقد بإمكانه أن يلحق الضرر بالإيمان التقليدي المرتبط بالمصالح الفردية والاجتماعية للمتدين، فالمجتمع المطلوب بالنسبة للمؤمنين ليس هو المجتمع الفارغ من نقد الدين والإيمان، والذي تمنع فيه أي مقالة أو كتاب يستهدف الدين والإيمان، بل الذي يعيش الانفتاح في رحاب المعرفة على كافة الأفكار والمذاهب فيما يعزز من

الحياة الإيمانية بقدر ما يعمق من فضاء الحرية.

إنّ المجتمع الموحّد في الظاهر إنّما يعكس الجمود والجهل والتقليد في الواقع، وبذلك يفقد الإيمان مضمونه الخالص ويخرج من دائرة الإختيار الواعي والإختيار الحر. في مثل هذا المجتمع سوف ترتدي المصالح المختلفة للفئات والطبقات المتسلطة ثوب الدين والإيمان، والناس قد يتحركون في علاقتهم مع الآخرين من موقع العداوة والبغضاء بدافع المصالح الدنيوية والمنافع الشخصية، ويتصورون أنّ ذلك إنّما هو في سبيل الله، وحينئذ سيكون الحب والبغض عاملاً مهمّاً في تأمين منافع طبقة معيّنة والقضاء على منافع طبقة أخرى، وكل ذلك بتوهُّم أنّ هذا الحب والبغض هو خالص لله، وهنا ستظهر قوى الإنحراف وتعمل على تضييع حقوق الأفراد والحريات والعدالة الاجتماعية من خلال التلفع بالدين، وارتداء لباس القداسة الدينية بحيث يتوهم الناس أنّ هذه القوى والحكومات منصوبة من قبل الله تعالى، والنتيجة هي إيجاد جو فكري ملوّث تتحكّم

فيه الروابط العاطفية بين الأفراد وليس الروابط العقلية، وكل ذلك يكتسب مشروعيته من صبغة الدين والإيمان الزائف الذي سيحلّ محل الإيمان الواقعي. وبذلك يتم تفريغ المجتمع من الإيمان الواقعي، وإبقاء الإيمان السطحي أو الشكلي الذي لا يسمن ولا يُغني من جوع.

ومن أجل أن تتضح حقيقة ما يجري باسم الدين والإيمان في المجتمع نتساءل: هل أنّ هذه الأمور التي تظهر بلباس الدين والإيمان، هي رغبة خالصة وتحرّك سليم في خط الإيمان والمسؤولية والانفتاح على الله تعالى؟

دور نقد الدين في صيانة عقيدة المسلم

إنّ نقد الدين والإيمان ونقد المؤسسات الدينية وعلماء الدين، يعتبر ضرورة من ضروريات الحياة الإيمانية، ويجب على المؤمنين أن يتحركوا على مستوى توجيه النقد للدين وترشيده في الوسط الاجتماعي، ويجب عليهم أن يفسحوا المجال للآخرين ليتعرفوا على الدين والعمل الديني من خلال نقد الآخرين لمعارفهم

وأعمالهم، وبذلك يمكنهم العمل على تحسين هذه المعارف من خلال هذا النقد، وصولاً لإصلاح أعمالهم ونيّاتهم وأفكارهم.

في المجتمع الإيماني لا ينبغي أن توضع خطوط حمراء أمام المنتقدين، فلا يصحّ أنْ يقال لهم: إنّه يسمح لكم النقد في هذه الجهة ولا يُسمح لكم في أخرى، يجب أن يشعر الناقدون بالحرية الكاملة ومن دون خطوط حمراء في دائرة النقد، والشخص المؤمن عندما يقف حائراً أمام النقد يشعر بجدية المسألة وخطورة الموقف، لاسيما إذا شعر أنّ جوهر الإيمان، الذي يتمتع به ويحافظ عليه، يقف عاجزاً عن الصمود أمام هذا النقد، بمعنى كيف يمكن للإنسان المؤمن أن يحافظ على معقولية وجاذبية وكيف يكتشف إيمانه من جديد؟

أجلْ، إذا تصوّرنا أنّ الإيمان ظاهرة تتضمّن بعض المعارف والإعتقادات الثابتة دائماً فيحق لنا أن نضطرب ويصيبنا القلق من جراء النقد الموجّه إلى هذه المعارف، ولكن الإيمان ليس كذلك، فالإنسان المؤمن يمكنه أن يكتشف معارفه الإعتقادية ويُجدّد إيمانه دائماً، فالتصور العرفاني لله

تعالى غير التصور الفلسفي لله، وتصور الفلاسفة عن مفهوم الحقيقة المطلقة غير تصور المتكلّمين لها، وهكذا سائر أفراد المجتمع، فهذه المعارف والإعتقادات تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً وجوهرياً، وعلى هذا الأساس، فإنّ مضمون المعرفة الإيمانية غير ثابت وينبغي اختيار مضمون الإيمان دائماً، فالإيمان يتعرض دائماً للزيادة والنقيصة وتغيير الشكل. ولهذا فإنّ الإنسان المؤمن قد يتعرض لصدمة وإحباط في إيمانه، ولهذا يجب عليه أن يستمر في عملية الإختيار لينقذ نفسه دائماً من دوامة الخطر ومنزلقات العقائد المنحرفة.

إذاً، فمن يتصور أنه قد أحاط بجميع الحقائق، ويجب على الجميع أن يفكروا مثل تفكيره ويعتقدوا بما يعتقد به، ولا ينبغي لأحد أن يوجّه إليه وإلى معارفه تساؤلات وإشكالات من موقع النقد، فهو غارق في بحر الوهم وربما الأنانية والسذاجة.

ومن هنا ينبغي التمييز والتفكيك بين قضيتين:

الموقف من نقد الدين والإيمان

ومن هنا ينبغي التمييز والتفكيك بين الموقفين:

الموقف الأول: أنّ الإنسان المؤمن ينبغي أن يتحرك في دائرة الأفكار والحالات والأعمال والسلوكيات في خط الإيمان، ويقوم بوزنها بالمعايير الدينية والإيمانية، وإلاّ فلا معنى لكونه مؤمناً.

الموقف الثاني: أن يتحرك بعض أفراد التيار الأصولي من موقع التفسيق والتكفير وإقصاء المفكرين الآخرين من ميدان العمل الاجتماعي وهتك شخصياتهم وسحق كرامتهم لمجرّد أنهم يفكّرون بنحو آخر، وكل ذلك يتم باسم الإسلام والدين.

الموقف الثاني يختلف تماماً عن الموقف الأول. فالموقف الأول لا إشكال في صحته ومعقوليته، ولكن الموقف الثاني خاطيء تماماً وغير عملي، فلا يمكن تحقيق المجتمع الديني في جميع أبعاده باستخدام أدوات العنف والقهر، فقد يكون لدينا إيمان حقيقي واختيار للدين، ولكن لا يمكن أن يكون لدينا علم وفلسفة وفن

وصناعة وحضارة صحيحة وحقيقية. إنّ القوة والعنف آفة الإيمان، ولا يمكن أن تقوم الدعوة إلى الإيمان على أساس القوة، وإنّ المجتمع الذي يقوم على دعامة الإستبداد والعنف لا يوجد فيه مجال للعقل والإيمان، إذْ إنّ القوة يجب أن تواجه بمثلها، ولا علاقة لها بالعقل والمنطق والإيمان، والقوة تريد صبغ جميع الأمور بمثلها والعمل على مسخها، وعليه فإنّ المجتمع الذي يعيش الاستبداد هو أبعد ما يكون عن المجتمع الديني والإيماني.

من جهة أخرى، إنّ ما يطرحه علماء الدين من معارف وتعاليم دينية إنّما هي معارف بشرية، لأنّ علماء الدين هم من البشر ويفهمون دعوة الأنبياء والوحي من خلال المعايير البشرية، ولكنّ أقوال علماء الدين وسلوكياتهم إذا كانت نابعة من الإيمان الخالص وكانوا يسيرون في خط العلاقة مع الله والرسالة والمسؤولية فحينئذ سيكونون مقدسين في نظر المؤمنين، ولكن معنى القداسة هنا هو أنّ المؤمنين يحترمون العلوم والمعارف

الدينية، فيما لا يتعاملون بذلك مع العلوم والمعارف الدنيوية.

وهذا الإحترام للعلوم الدينية وعلماء الدين هو عمل اختياري كالإيمان، ويجب أن يبقى كذلك دائماً، كما أنّ حرمة العلوم الدينية ورجال الدين اختيارية، ويجب أن تبقى كذلك دائماً. وكذلك فإنّ حرمة العلوم الدينية ورجال الدين ليست شيئاً يمكن إلقاؤه إلى الناس من خلال وسائل الإعلام والدعاية، بل يجب على المؤمن تشخيص هذه الحقيقة عن بصيرة ودراية لكي يفهم من أين يستلم الخطاب الإلهي وكيف يتعامل معه، فالمؤمنون إذا علموا أنّ شخصاً معيناً يحمل الخطاب الإلهي إليهم فإنّهم سيحترمونه ويقدسونه، ولكن هذا لا يعني أنّ المعارف والعلوم التي يحملها علماء الدين بعيدة عن الخطأ والزلل ولا ينبغي مراجعتها أو مواجهتها من موقع النقد أو غلق باب الإجتهاد واحتكار المعرفة الدينية والاقتصار على نظرية واحدة ومنع النظريات الأخرى، لأنّ جميع هذه الأمور تؤدي إلى سدّ باب الإجتهاد الواقعي ومزج الإيمان بالقوة والعنف،

وهذا لا يصب في مصلحة العلم ولا في مصلحة الدين ولا في مصلحة الإيمان.

يجب على المؤمنين أن يعيشوا أجواء النقد والتقييم لإيمانهم دائماً، لعل ذلك يمكّنهم من تشخيص مواقع الصواب ومواقع الخلل، ثم معرفة مَن مِن أهل الدين يتحرك في دعوته من موقع الإخلاص للدين والإيمان، ومن منهم يتحرك بعيداً عن هذا الخط»[1].

وهنا نضيف إلى ما ذكرناه في كتاب الإيمان والحرية، أنّ النصوص الوحيانية لليهودية والمسيحية والإسلام تقرر أن الإيمان يستلزم العمل بالوظائف الأخلاقية والتحرك من مواقع المحبّة والعدالة بين أفراد البشر، والنظم الشمولية والسلطوية تتضمن بنية تتقاطع مع الوظائف الأخلاقية وتتنافى مع أصل المحبّة وأصل العدالة، ففي تلك النظم يكون «أفراد المجتمع» كأداة لتحقيق الغايات والمطامع لقوى السلطة والهيمنة ولا يملك الأفراد حرمة وكرامة ذاتية إطلاقاً، وفي تلك النظم ليس من صلاحية الأفراد تشخيص

---

١ ـ من كتاب «الإيمان والحرية» للمؤلف، فصل «الإيمان، والسياسة، والحكومة».

تكاليفهم الأخلاقية والعمل في حياتهم وفقاً لما يرونه من وظيفة أخلاقية، بل الحكّام هم الذين يعينون تكاليف أفراد المجتمع الأخلاقية، والناس في تلك الأنظمة تعتبر موجودات شريرة يجب ضبطها والسيطرة عليها من قِبل الحكّام.

هذه النظم وبهذه الحركة التي تنطلق من قبليات ومسبقات ذهنية تتحرك أكثر فأكثر في مجال سلب فرص تشخيص الوظائف الأخلاقية من الناس وتحدد انتخابهم وعملهم في خط المحبّة والعدالة، وبما أنّ تمركز السلطة يتسبب في الفساد فإنّ هذا الوضع في هذه النظم يتسبب في مفاسد مختلفة في بنية النظام السياسي في المجتمع، وهذه المفاسد تزداد بشكل مطرد، وتمتد إلى الثقافة والاقتصاد والمجالات الأخرى، ومن هذه الجهة ينخر الفساد ويسري الانحطاط إلى كافة الأجواء المعنوية والمادية في المجتمع، وفي مثل هذا الفضاء الفاسد فإنّ العناصر التي تدفع بالإنسان باتجاه التخلف والانحطاط وعدم الالتزام بالوظائف الأخلاقية وتدعوه لارتكاب الجرائم والعدوان، ستكون أقوى بكثير من العناصر

التي تدفعه باتجاه مراعاة القيم والسير في خط المحبّة والعدالة، إنّ حياة الأُناس المتوسطين والعاديين ستصاب بالإرباك والخلل، وسيكون الإنسان مضطراً لتأمين حياته ومعيشته لارتكاب العديد من أشكال الجنوح والمخالفة الأخلاقية والعدوان على الآخرين في كلّ يوم، ونعلم أنّ الناس المتوسطين إنّما يسلكون في خط المعنويات فيما إذا تمّ تأمين حاجاتهم المادية والطبيعية.

أضف إلى ذلك فإنّ فرص النمو وتفتح القابليات بين أفراد المجتمع والحكومة في النظم الشمولية والسلطوية لا تقسم بشكل مساو، ومن هذه الجهة فإنّ العدالة الاجتماعية ستصاب بالضعف يوم بعد آخر وتطوى في زاوية النسيان ويحل محلها حالات الاستغلال الفاصلة الطبقية في مجال الاستفادة من الثروات المادية والمعنوية في المجتمع، وملف النظم الشمولية والسلطوية في العصر الحاضر زاخر بالسيئات، وهذه السيئات هي الأمور التي تصدى لها وحاربها الأنبياء الإلهيين من خلال التوصية بالإيمان والعمل الصالح

ودعوة الناس للمحبّة وإقامة العدل في أجواء المجتمع.

إنّ النظم الشمولية والسلطوية لا تقبل بحقوق الإنسان، والركنان المهمان لحقوق الإنسان، أي الحريات الدينية والحريات السياسية الواردة في لائحة حقوق الإنسان المعاصرة، يتمّ تهميشهما وسحقهما في هذه النظم الشمولية، وجميع سيئات هذه النظم ناشئة من رفض الانصياع لهذه الحقوق وعدم قبولها.

وبعد شرح مفهوم الإيمان وبيان خصوصيات النظم الشمولية والنظم الديمقراطية القائمة على أساس حقوق الإنسان، تصل النوبة لبيان الجواب عن هذا السؤال: ما هو مقتضى إيماننا برسالة نبي الإسلام فيما يتصل بالنظام الاجتماعي والسياسي في العصر الحاضر؟

نحن نعتقد أنّ مقتضى إسلامية المسلمين في العصر الحاضر اجتناب تأسيس النظم السلطوية والقبول الجاد بحقوق الإنسان المعاصرة في ظلّ النظام الديمقراطي المتولد من الوقائع التاريخية لعصرنا الحاضر، فالمسلمون في المجتمعات

الحديثة حالهم حال المجتمعات الحديثة الأخرى في العالم، يجب عليهم قبول تلك الحقوق واعتبارها المنهج الوحيد والصحيح لتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية في عصر الحداثة على أساس الأخلاق والعدالة، والطريق لتحقيق ذلك ينحصر بتأسيس النظم المبتنية على حقوق الإنسان، والتي يستطيع المسلمون في العصر الحاضر أن يلتزموا، من موقع الوعي والعمق، بالإسلام والإيمان والعدالة والأخلاق والمحبّة[٢].

ازدواجية نظام الحياة في العالم المعاصر

مرّة أخرى نؤكد على هذه النقطة، وهي أنّ قبول حقوق الإنسان بوصفها الأساس للنظام

---

١ ـ إنّ النبي(صلى الله عليه وآله) أقرّ الكثير من المؤسسات الحقوقية، والعرفية التي كانت موجودة في الحجاز عند بعثته بتلك الهوية العرفية وغير الدينية، ولم يمنح العقود والايقاعات الموجودة هوية دينية (حقيقة شرعية)، واليوم فإنّ قبول المسلمين بحقوق الإنسان العرفية وغير الدينية له ذلك الحكم ولا يعتبر بدعة، فمثل هذا القبول يعدّ منهجاً لتأسيس منظمة اجتماعية ـ سياسية متلائمة مع الإيمان والأخلاق.

الاجتماعي لا يعني أبداً تقييد تعريف الإنسان في حقوق الإنسان.

إنّ علماء الدين بإمكانهم بسط معرفتهم الدينية فيما يتصل بالإنسان من موقع العمق، ويناقشوا مئات المسائل الدقيقة فيما يتصل بعلاقة الإنسان بمبدئه ومعاده، ويبيّنوا أسرار الحقيقة والطريقة بما يسمح لهم الواقع المعرفي ويفتحوا أمام الناس آفاق السلوك العرفاني، فحقوق الإنسان لا تمنع من تعليم وإشاعة هذا المنحى من السير والسلوك المعنوي، إنّ حقوق الإنسان تصوغ فقط الاطار المطلوب للحياة الاجتماعية للناس وتعين في داخل ذلك الإطار وظيفة كلّ إنسان بوصفه فرداً من أفراد المجتمع، وما هي حقوقه، وتوجب على الحكومة والآخرين مراعاة هذه الحقوق.

وفي الواقع فإنّ هذا الإطار الاجتماعي، يبيّن النظام الخارجي والشكلي «الدنيوي» لعلاقات أفراد المجتمع فيما بينهم، فالضوابط هذه تعين العلاقة الأُفقية بين أفراد المجتمع، وفي داخل هذا الإطار يستطيع أتباع كلّ دين والمؤمنون أن

يتحركوا في إيمانهم من موقع العلاقة العمودية فيما بينهم وبين الله تعالى، ويتحرك أصحاب العرفان والسلوك في تبيين العلاقة العمودية للسالك والولي.

وصفوة القول إنّ المسلمين في العصر الحاضر يجب أن يعيشوا بنظامين، نظام خارجي وأُفقي تحت مظلّة حقوق الإنسان، ونظام عمودي وباطني تحت مظلّة الإيمان والعرفان، فالنظام الأوّل يتمثّل فقط في حقوق وأخلاق تتولّى تعيين تكليف العلاقات الدنيوية بين أفراد المجتمع وتحفظ لهم حريتهم وحقوقهم وفق مقتضيات العدالة، والنظام الثاني نظام إيماني ـ عرفاني يوفّر للإنسان إمكانية التكامل والتعالي الروحي والمعنوي ويقود الإنسان في خط المعنوية والهداية، ويتضمن النظام الأوّل المطالبة بالحقوق ونقد الحكومة وتقسيم السلطة وانتقالها السليمي وأمثال ذلك، وفي الواقع أنّ هذا النظام يمثّل منهجاً وآلية لعمل الحكومة كما ذكر في تعريف الديمقراطية، أمّا النظام الثاني فيتضمن الإطاعة والتسليم في مقابل معلم الأخلاق

والمرشد والمراد، ولا مجال فيه للنقد والتجربة.

المشكلات والمآزق إنّما تتجلى عندما يتحرك البعض من السذج ومن مواقع الغفلة أو من مواقع حفظ منافعهم وامتيازاتهم، على صعيد عدم الرضوخ إلى هذين النظامين ويريدون صب جميع هذه الأمور في إناء واحد، هؤلاء يتصورون أنّهم برفضهم حقوق الإنسان وزيادة الهيمنة الدينية على سائر مرافق الحياة والعمل على رسم خط واحد لنظام الحياة في المجتمع، أنّهم بإمكانهم حفظ المعنوية والإيمان والأخلاق في واقع الإنسان والمناخ الاجتماعي، ولكن تجربة المجتمعات البشرية المختلفة في العالم، والأهم من ذلك تجربة الثورة الإسلامية في إيران، تدلّ بوضوح على وصول هذه القراءة الرسمية للدين إلى مأزق وطريق مسدود وأنّ هذا التصور ليس سوى سراب لا أكثر.

إنّ التعقيدات التي تعيشها المجتمعات الحديثة ونصف الحديثة في العالم المعاصر بيّنت هذه الحقيقة، وهي أنّ ادغام النظام المعنوي والنظام الحقوقي

فيما بينهما يوجه ضربة قاصمة للمعنوية من جهة وللحقوق والسياسة والحرية والعدالة من جهة أخرى، إنّ عصرنا الحالي يعيش تعقيدات غير مسبوقة في البنية الاجتماعية والثقافية وانفصال المفاهيم وتفكيك المؤسسات الاجتماعية بعضها عن البعض الآخر، إنّ مسألة اسقاط الثقافة القديمة في العصور الغابرة على المجتمعات المعاصرة والسعي لإعادة انتاج المفاهيم الشمولية وادغام وظائف المؤسسات الاجتماعية المختلفة، من شأنه أن يهدم كلّ شيء، ويفسد على الناس دنياهم ودينهم ومعنويتهم.

ضرورة التفكيك بين المجتمع والحكومة

والخطأ الأساس في تصور أنصار الحياة بنظام واحد هو عدم تمييزهم بين المجتمع والحكومة، هؤلاء غفلوا على أنّ الحكومة منفصلة عن المجتمع في المجتمعات الحديثة ونصف الحديثة، ولا يمكن سراية أحكام كل واحد منهما على الآخر، هؤلاء لا يلتفتون إلى أن التدين وعدم التدين، والالتزام بالقيم الأخلاقية أو عدم

الالتزام بها هو من صفات وشؤون المجتمع لا من صفات الدولة والحكومة، فلو تمّت إشاعة العقائد، والأفكار، والعواطف الدينية والقيم الأخلاقية بشكل صحيح بين أفراد المجتمع، فإنّ الحكومة المنتخبة من هؤلاء الأشخاص، وبحكم مراعاتها لإرادة الناس، ليس أمامها طريق سوى احترام الدين والقيم الأخلاقية، ولكن إذا لم يلتزم الناس بالدين وبالأخلاق فإنّ الحكومة لا تستطيع من خلال التبليغ والاجبار تزريق الأخلاق والدين في قلوب الناس.

وقد أوضحنا فيما سبق بما فيه الكافية أنّ التدين والإيمان بمثابة انتخاب من قِبل الإنسان بجميع وجوده، وهذا لا يتيسر إلاّ من خلال حرية الفكر والإرادة، والحكومة تعد مظهر السلطة، والسلطة لا تستطيع أن تكون منشأ الإيمان والأخلاق، والتجربة التاريخية لآلاف السنين من تاريخ الإنسان تشير إلى أنّ السلطة تقع دائماً على الضد من الإيمان والأخلاق، فالأنبياء، والفلاسفة، والعرفاء، ومعلموا الأخلاق، كانوا ينبّهون الحكّام والسلاطين

دوماً إلى شرور السلطة، والالتفات إلى أصل تقسم السلطة في المجتمع لغرض التقليل من شرور وأخطاء السلطة في العصر الحاضر يعد نتيجة تجارب طويلة ومريرة في تاريخ الإنسان، وقد تبيّن من خلال التجارب التاريخية الكثيرة، وأهمها تجربة العشرين السنة الأخيرة في ايران بطلان هذه المقولة، وهي أنّ السلطة إذا وقعت بيد الصالحين فإنّها غير قابلة للفساد والافساد، وقد شخّص «كانت» هذه المسألة بشكل دقيق وصحيح، وهي أنّ الفلاسفة عندما يستلمون القدرة والسلطة لا يستطيعون التفلسف في دائرة سلطتهم، ولا ينبغي الغفلة عن هذه الحقيقة الواقعية وتجاهل التجربة الطويلة للإنسان على امتداد تاريخه.

فإذن فطريق الاهتمام بـــ «القيم» والتحرك المؤثر والواقعي في هذا المجال أن نشد أفراد المجتمع إلى القيم والمثل الإنسانية بدلاً من وضعها بيد الدولة والحكومة، فالدولة، في المجتمع الذي يعيش اللامبالاة بالقيم، لا تستطيع انتاج القيم أو الحفاظ عليها، وحضور القيم في

جو المجتمع لا يتيسر من خلال الإجبار والإكراه وتحديد حريات الناس الأساسية أو تقوم الحكومة بطرح بعض الأمور بوصفها قيماً أخلاقية، وهذا الحضور للقيم في واقع الحياة الاجتماعية إنّما يتحقق فقط عن طريق إلفات نظر الأفراد أنفسهم للقيم، وبذلك تتجسد هذه القيم في مفاصل المجتمع بمعناها الواقعي.

إنكار حقوق الإنسان بذريعة حفظ القيم ومواجهة الأفكار الباطلة

يقول علماء الدين هؤلاء إنّ الحريات الموجودة في حقوق الإنسان المعاصرة تؤدي إلى الانفلات الأخلاقي والسقوط المعنوي في المجتمع، ولكن هؤلاء يرتكبون ذات الخطأ في عدم التمييز بين المجتمع والدولة، فكيف يؤدي إمتلاك حق الحرية إلى هتك المعنويات وسحق الأخلاق؟ وكأنّ الناس موجودات شريرة بطبعهم وبمحض أن يملكوا حق الحرية سيتحركون على مستوى الجنوح والانحراف، وهذا التصور المتشائم والظن السيء بالإنسان لا يتناسب مع أي عقل ومنطق ودين، ومعلوم أنّ سلوكيات الناس

معلولة لعوامل متعددة، وينبغي التحرك على صعيد التقليل مهما أمكن من علل وعوامل الجنوح وارتكاب الجريمة وهتك المعنويات والأخلاق، لا أن نتحرك على صعيد تحديد وتقييد حريات الناس، ولكن الأمر الأهم في هذا الباب هو: ما هو المعيار لتقييد الحريات، هل العدالة أم القيم؟

إنّ الحريات المطروحة في لائحة حقوق الإنسان، تمثّل حقوق ذاتية للأشخاص الذين يعيشون في مجتمع معين، فما هو الذي بإمكانه تقييد هذه الحقوق؟ إذا أردنا الإجابة المعقولة والفلسفية عن هذا السؤال فينبغي القول إنّ هذا الشيء هو «العدالة» فقط، فالعدالة هي التي من شأنها تحديد وتقييد حريات الأفراد، والعدالة تعتبر قيمة من الدرجة الأُولى والتي يتم من خلالها تقييد حرية الأفراد، إنّ طرح العدالة بوصفها معياراً لتحديد الحريات الأساسية لكل فرد هو بحيث فلسفي ـ أخلاقي ـ سياسي، وهو الذي يحظى بامتداد وقبول واسع بين فلاسفة السياسة والأخلاق أكثر من النظريات الأخرى، أمّا الكلام عن لزوم تقييد الحريات الأساسية

لغرض حفظ القيم فهو كلام ساذج وسطحي ولا يملك أي دعامة فلسفية وعلمية، وهذا المدعى يقوم على أساس تصورين باطلين:

أحدهما: أنّ الناس إذا تركت لهم الحرية في ارتكاب الجريمة فإنّهم سيرتكبونها باحتمال قوي.

والآخر: أنّه يمكن مجابهة ما يسمى بالأفكار الباطلة في العالم المعاصر من خلال تحديد وتقييد الحريات الأساسية.

وسبق أن ألمحنا إلى أنّ السلوكيات المنحرفة لأفراد البشر ليست ناشئة من الحريات بل ترتبط بعلل وعوامل أخرى يجب الالتفات إليها ودراستها، وعلى هذا الأساس فانّ التصور الأوّل غير صحيح، أمّا التصور الثاني فغير صحيح من جهة أنّه أولاً: على أساس شهادة التاريخ فإنّ التصدي لبعض الأفكار التي توصف بأنّها باطلة ينجر غالباً إلى إشاعة هذا الباطل وتكريسه في جو المجتمع لا إشاعة الحق، فالكثير من الأفكار العالية والمفيدة التي ظهرت في التاريخ البشرية تمّ القضاء عليها من قِبل فئة من المتشددين الجهلة وعلى أساس هذا المنطق، ثمّ تبيّن

بعد ذلك الخطأ الكبير الذي ارتكبوه في حق هؤلاء المفكرين، وقد نرى في التاريخ أنّ أفكار الكثير من الأنبياء والفلاسفة والعلماء تمّ سحقها وابادتها بهذا المنطق المتداعي.

ثانياً: وأيضاً بشهادة التاريخ أنّ ما يسمى بالأفكار الباطلة والمضلة لم يتمّ مسحها من صفحة التاريخ، فلو أنّها واجهت حالات القمع في يوم، فإنّها تبرز من جديد في يوم آخر.

ثالثاً: وأيضاً بشهادة التاريخ أنّ الطريق الوحيد للتصدي للأفكار الباطلة يتمثّل تقديم أفكار صحيحة، ومن هذا الطريق يمكن سيادة العقل والمنطق على عالم الفكر.

التسرع في اتخاذ الموقف السلبي من الأفكار الجديدة

الموضوع الآخر، الذي نود طرحه هنا هو أنّ الإنسان في بداية طرح نظرية فلسفية وعلمية أو دينية، لا يعلم مديات هذه النظرية وعمقها ومبانيها، وإنّما يتبيّن ذلك من خلال الحوار المشترك والنقاش

والتحقيق في مباني ومرتكزات ومعطيات هذه النظريات ولوازمها، وكثيراً ما يتفق أنّ الشخص الذي يطرح نظرية معينة لا يعلم بمباني ولوازم هذه النظرية، ومن أجل فهم صحيح للنظريات الجديدة لابدّ من فسح المجال لبيان جميع التفاصيل والأمور المتعلقة بتلك النظرية، فربّما يستغرق فهم نظرية معينة عدّة سنوات من خلال استجلاء كوامنها بآليات التحقيق والغربلة في تفاصيل هذه النظرية، ومعلوم أنّ الحاجة لتوضيح جميع أبعاد النظريات الدينية التي تتحدّث عن الله وتدعو إلى الله أشدّ بكثير من سائر النظريات الأخرى، وضرورة توفر وقت أكثر لمعرفة كوامن النظرية الدينية، فالأشخاص الذين يتخذون موقفاً من النظريات الدينية الجديدة وبشكل سريع وانفعالي فإنّهم بذلك يعملون على إعاقة عملية مباني ولوازم تلك النظريات.

إنّ هذه العجلة أو التسرع في اتخاذ الموقف السلبي منها يتنافى مع المنهج العلمي، إنّ الحديث عن الله يستلزم منح فرصة للمخاطبين والمدعوين ليتدبروا في

هذا الحديث وفي هذه الدعوة من موقع التأمل والفكر.

إنّ أسوأ حالة لنظرية دينية معينة أن تقع في دوامة الصراعات السياسية بحيث تخرج عن كونها عملاً فكرياً ودينياً، ومثل هذه الحالة بإمكانها قتل روح النظرية الدينية والعمل على تجفيفها ومسخها، وبالتالي فإنّ أي حوار مفيد وبحث علمي سيكون محظوراً في مثل هذه الأجواء، إنّ الحديث عن الله يجب أن ينطلق دائماً من مرتكزات إلهية ودوافع خيرة»[١].

التحليل المذكور أعلاه يشير إلى أنّ منطق أولئك الأشخاص، الذين يبررون تقييد حرية البيان بأصل عدم جواز إلقاء الشبهة في الأذهان، باطل ولا يقوم على أساس متين، وكأنّ كلما يسمّونه بالشبهة لا يجوز طرحه ومناقشته، والكثير ممّا كان يسمّى بالشبهة في الوهلة الأولى بات في نهاية المطاف بحثاً فلسفياً وكلامياً مهماً ومفيداً، وأساساً فإنّ تقدّم الفلسفة والعلم والدين نشأ من إلقاء الشبهات والإعراض عن المسلّمات والمقبولات، ومن

١ـ الإيمان والحرية، للمؤلف، ص ١٧٣.

هذه الجهة فإنّ منع طرح ما يسمّى بشبهة يعني منع الحركة التكاملية للإنسان.

ومن جهة أخرى فإنّ العالم المعاصر وهو عالم تضخم وانفجار المعلومات وأزالة الحد الفاصل بين العوام والخواص، وبالتالي لا يبقى معنى لمنع طرح بعض البحوث العلمية والفلسفية والدينية، وطبعاً فإنّ مسألة عدم فهم بعض البحوث العميقة في بعض المحافل أو وسائل الإعلام العامة ولزوم طرحها في محافل الخواص مسألة أخرى لا ترتبط بمسألة عدم جواز طرح الشبهات، وأنصار تقييد الحريات الأساسية للإنسان بداعي منع إشاعة الباطل وحفظ القيم يتحركون بدلاً من التحقيق في النتائج العلمية وشهادة التاريخ في مورد بعض هذه المواضيع الثقافية المعقدة فإنّهم اختاروا الطريق السهل وتمسكوا بهذا الكلام الساذج وأنّه إذا تمّ تقييد الحريات فإنّ الباطل سيموت وبالتالي يتمّ حفظ القيم الدينية والأخلاقية.

هؤلاء لا يلتفتون إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الأفكار والنظريات، حقة أم باطلة،

وصحيحة أم خاطئة، ترتبط بالبنية الثقافية للمجتمع البشري، ومع التحرك من مواقع تحديد وتقييد الحريات بواسطة السلطة لا يمكن حل هذه المعضلة، والخلاصة أنّ عدم الالتفات إلى حقيقة تسمى المجتمع والثقافة وشؤونها ولوازمها ومقتضياتها واللجوء إلى القوّة القهرية والسلطة التنفيذية والمقننة والقضائية «الحكومة» واعطائها مكانة التنظير الثقافي والديني وجعلها مسؤولة عن كلّ أشكال الخير أو الشر في المجتمع هو خطأ فاحش وخطير جدّاً، وهذا يعني اغماض النظر عن الحقائق الاجتماعية، ممّا يقود عملية إدارة المجتمع إلى طريق مسدود ومنزلق خطير، فالخير والشر من الأمور الاجتماعية التي تتشكل في بدايتها في المجتمع ثمّ تتأثر الحكومة بها وتعمل بوظائفها بما يتناسب مع الحالة الموجودة، ويجب على علماء الدين بوصفهم مسؤولين عن الشؤون الدينية البحث في هذه المسألة المهمة وما هو دورهم في بروز مظاهر الخير والشر في المجتمع وإشاعة الثقافة السليمة أو غير السليمة، الأفكار

الباطلة أو الحقة، القيم المحبذة أو الذميمة، وإشاعة الفساد أو الصلاح في المجتمع وبالتالي البحث في الاتجاه الذي يتحركون فية لإصلاح المجتمع.

إنّ كل هذا الكلام لا يعني إنكار دور الحكومة في باب الثقافة أو احترام القيم أو التجاوز عليها، فالمقصود هو أنّ دور الحكومة في هذه المسائل هو دور ثانوي ينتقل إليها من فضاء المجتمع، وثمة علل وعوامل لوجود أزمة في عالم الثقافة والأخلاق والعقائد ينبغي في المرتبة الأولى البحث عنها في جو المجتمع نفسه ثمّ التحرك حول مسألة دور الحكومة في هذه المسائل وهل يجب عليها العمل بوظائفها الناشئة من هذه الوقائع في فضاء المجتمع أم لا؟

وقد حدثني أحد الأصدقاء بأنّ جميع هذا الكلام صحيح ولكننا نرى وجود أحكام ومقررات في الإسلام توجب علينا تقييد الحريات، فقلت: اضرب لي مثالاً واحداً. فقال: مثلاً مسألة الحجاب، فقلت في جوابه: إنّك في هذا المثال أخذت مسألتين أخذ المسلّمات، ١. إنّ ترك الحجاب الإسلامي

يعد ذنباً، ٢. يجب على الحكومة الإسلامية أن تعتبر الذنوب التي ترتكب في الملأ العام جرماً «قانونياً» ويجب عليها استخدام القوّة لمنع وقوع هذه الذنوب، إذاً يجب على الحكومة أن تجبر النساء بمراعاة الحجاب.

أمّا المدعى الثاني فإنّه قابل للمناقشة والرد، وهو أنّ جميع الذنوب التي ترتكب في الملأ العام تعتبر جرماً قانونياً، وهذه المسألة ليست مسلّمة، وعلى فرض أنّ فقيهاً أو بعض الفقهاء أفتوى بمثل هذه الفتاوى، فلماذا لا يمكن ولا ينبغي إعادة النظر في هذه الفتوى؟ ألا يمكن نقد الفتوى بملاحظة تأثيرها ومعطياتها الاجتماعية والسياسية؟ فلو تقرر أن يعتبر كل ذنب يصدر في الملأ العام جرماً قانونياً ويجب انزال العقوبة في حق المرتكب له فكيف تكون صورة النظام السياسي؟ ألا يكون لهذا النظام مدعي ومخالف بعدد أفراد المجتمع، وأساساً هل يستطيع هذا النظام في العصر الحاضر أن يدعي المشروعية السياسية والفاعلية الناجحة؟ إنّ مثل هذا النظام لا يختلف عن

مكاتب التأديب للأطفال التي تدار فقط من خلال ضرب السياط والعقوبة البدنية، ألا تسقط كرامة الإنسان وحرمة العقل في مثل هذا النظام؟ ألا تتبدل اطاعة أوامر الله ونواهيه، والتي يجب أن تكون من موقع الحرية والوعي، إلى الاستسلام القهري والاذعان الجبري؟ ولو تمّ نقد مثل هذه الفتاوى من موقع العمق، فإنّها ستسقط قطعاً عن الاعتبار ويتمّ الغاؤها.

وقلت لذلك الصديق: أنتم لا تفكرون بعواقب مثل هذا التقييد الجبري، وحتى أنّكم قمت بتحريف معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنتم تقولون: إنّ منع صدور الذنب بالاستناد إلى القوّة واستخدام آليات السلطة في الملأ العالم يعتبر مصداق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لماذا تختارون من بين الفتاوى المتعلقة بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الفتاوى التي تتسم بالعنف والقهر، وأحد الفتاوى المعروفة في هذا الباب هو أنّ هذا الوجوب متوقف على احتمال التأثير، فلماذا لا تختاورن هذه الفتوى، ولماذا لا تفكرون في مجال

التأثير أو عدم التأثير في هذه المسألة وماذا سيترتب على عملكم من مشاكل وتداعيات سلبية؟

وقلت لذلك الصديق: عندما تفكّرون بمسائل من قبيل الحجاب تقولون بدون تأمل يجب أن يكون لدينا نظام يقوم منذ البداية على تقييد حرية البيان والعمل، إذاً لا تستطيعون العمل بحقوق الإنسان، ولكنكم تستطيعون التفكير بشكل آخر، يمكنكم أن تفكروا بأننا الآن نواجه مسألة الحجاب في الإسلام فتعالوا لدراسة تحقيق علمي في هذه المسألة وفي أي ظروف سياسية واقتصادية، وتربوية، يمكن تكون مراعاة الحجاب من قبل النساء بدرجة عالية من الاحتمال، وهذا الحجاب بدوره يجب أن يكون بحدود المنطق المعقول والمقبول، ومقتضى هذا المنطق هو أن نقول بلزوم احترام الحريات الأساسية وبعد ذلك ولغرض الوصول إلى غايات أخلاقية معينة نقوم بوضع برنامج عملي مدروس، فتعالوا لنتدبر هذه المسألة لحظات، ماذا يخلق لنا ترك هذا المنهج العلمي وتقييد الحريات مثلاً في مسألة

الحجاب، من مشاكل وتعقيدات، وكيف يمكن أن تتبدل مسألة الحجاب إلى معضلة سياسية غير قابلة للحل في بلدنا؟

أضف إلى ذلك فقد ورد في المادة ٢٩ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

(١) على كلّ فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حرّاً كاملاً.

(٢) يخضع الفرد في ممارسته حقوقه لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأُمم المتحدة ومبادئها.

وهذه المادة ٢٩ من حقوق الإنسان تبيّن بصراحة أنّ رعاية المقتضيات الأخلاقية العادلة في النظام العام من شأنه أن يدفع المقننين في كل بلد لحفظ الحقوق والحريات العامة ورعاية متقضيات العدالة والنظام العام والرفاه الشامل

ولا يوجد أي حد وقانون في مجال تحقيق هذه الحريات، وهذا الأمر معقول تماماً ولا أحد يدعي بأنّ الحريات يجب أن تكون مطلقة ومنفلتة وبدون أي حد وحصر، المهم أنّ هذه التحديدات القانونية ناشئة، أولاً: من الملاحظات المصرح بها، وثانياً: أنّها وضعت في المجتمعات الديمقراطية.

وبمقتضى هذه الرؤية الواقعية لمسألة حقوق الإنسان، يمكن أن تكون قوانين الحريات في البلدان المختلفة التي تملك ثقافات مختلفة، متفاوتة أيضاً على أساس مقتضيات الأخلاق والنظام العام في هذه البلدان، وهذه الرؤية الواقعية تتيح للبلدان الإسلامية أيضاً رسم حدود الحريات القانونية بالتناغم والانسجام مع أصول ثقافتهم الإسلامية الخاضعة للنقد وإعادة الإنتاج، وقبول حقوق الإنسان المعاصرة لا يستلزم أن تكون جميع الحريات الموجودة في البلدان الغربية موجودة في البلدان الإسلامية أيضاً، فهذا التصور باطل، فبعض الحريات الموجودة في تلك البلدان تتقاطع مع أصول الثقافة الإسلامية، وتقييد مثل هذه الحريات يخلو من

المفاسد السياسية ويتضمن معطيات إيجابية ومفيدة، وبالتالي يمكن إصدار قانون يحد مثل هذه الحريات في البلدان الإسلامية، ولكن بشرط أن يقع هذا التحديد القانوني في ظلّ نظام سياسي ديمقراطي، ومعنى هذا الشرط أنّ هذا التحديد والتقييد لا يكون على حساب إنكار وسحق الحريات الأساسية كحرية التعبير وحرية التجمعات السياسية، وحرية المشاركة، وحرية اختيار الدين والمعتقد وأمثال ذلك، والتي تجر المجتمع إلى ظهور نظام شمولي وسلطوي مضاد للديمقراطية، وقد ورد في المادة ٣٠ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

المادة ٣٠: ليس في هذا الإعلام نص يجوز تأويله على أنّه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حقّ في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

وفي ما إذا تمّ اجتناب التفسير الذي يتنافى مع روح حقوق الإنسان، فمراعاة الأصول الإسلامية في البلدان الإسلامية تكون مفتوحة، ولكن يجب التحقيق في هذه

المسألة من موقع التمعن، وهي أنّ البلدان الإسلامية في هذا العصر تعيش الاختلاف بين مؤيدي الديمقراطية ومؤيدي الشمولية، فهل أنّ الطائفة الأولى يؤيدون أن يكون حال بلدانهم حال البلدان الغربية في إباحة المثلية مثلاً وأنّ الطائفة الثانية تخالف ذلك؟ هل أنّ هذا الاختلاف يقع على هذا القبيل من المسائل؟ من البديهي أنّ الأمر ليس كذلك، وفي بلدنا إيران هل أنّ مطلوب مؤيدي الديمقراطية في ايران أنّه: لماذا لا توجد حرية لجميع الممنوعات الدينية في هذا البلد، أو أنّ مسألتهم ومطلوبهم هو ضمان حرية التعبير والفكر والمشاركة السياسية الشاملة والتنمية السياسية في إدارة البلد وأمثال ذلك؟ الأشخاص الذين يتحدّثون في وسائل الإعلام العامة في ايران يقولون: إنّ الحريات الواردة في لائحة حقوق الإنسان تساوق التحلل والإنفلات الأخلاقي والإباحية، ومن هذه الجهة فإنّ الديمقراطية لا تنسجم مع الإسلام، وأنّ النظام الديمقراطي يبيح الممنوعات والمحرمات الإسلامية ويدعو إلى انفلات

الأخلاقي، وبذلك يتوجهون إلى تحريف محلّ النزاع، فالديمقراطية في كلّ بلد تتشكل بما يتناسب مع واقع الثقافة في ذلك البلد، وحقوق الإنسان في ثقافة معينة تتناسب مع تلك الثقافة في مقام التنفيذ والتقييد، وهذه أمور طبيعية بشرط أن لا يؤدي هذا التناغم والانسجام إلى إنكار الأركان الأساسية لحقوق الإنسان ونفيها، ومسلّماً في بلد كايران فالديمقراطية والعمل بحقوق الإنسان يختلف عن الديمقراطية وحقوق الإنسان في بلدان كفرنسا وبريطانيا.

والانصاف أنّ المشكل التاريخي في بنية السلطة ومنهج الحكومة في مجتمعنا موجود ومترسخ لحد الآن، وهذه المسألة منفصلة عن موضوع تناسب أو عدم تناسب حقوق الإنسان مع تعاليم الإسلام في المجال النظري، وقد بيّننا بشكل مفصل في البحوث السابقة أنّه لا يوجد في هذا الباب مشكلة نظرية غير قابلة للحل، وأنّ المسلمين يستطيعون، ويجب عليهم في العصر الحاضر ومن موقع كونهم مسلمين، قبول حقوق الإنسان العالمية، ومن هذه الجهة نطلب

من الآخرين التحقيق في هذه المسألة وهي: ما هي المشكلات التاريخية الموجودة في بنية السلطة ومنهج الحكومة في بلدانا والمانعة من مراعاة حقوق الإنسان، وكيف يمكن رفع هذه الموانع وإزاحة هذه العوائق؟

حقوق الإنسان ومفهوم «كرامة» الإنسان في الكتب السماوية

مضافاً إلى ما تقدّم بيانه فمن الممكن إيجاد ارتباط بين مفهوم كرامة الإنسان الوارد في الكتب السماوية مع حقوق الإنسان المعاصرة، والتفسير الإيجابي لهذا المفهوم الديني في العصر الحاضر لا يتيسر إلاّ من خلال القبول بحقوق الإنسان المعاصرة، إنّ «كرامة الإنسان» من المفاهيم المشتركة بين الأديان والثقافات ولها في كل عصر مصاديقها ومعالمها، وهذا المفهوم من قبيل مفهوم العدالة، فكما لا يمكن في العصر الحاضر حصر العدالة بمصاديق مشخصة كانت موجودة في عصر نبي الإسلام، فكرامة الإنسان أيضاً لا يمكن حصرها بمصاديق هذا المفهوم في

ذلك العصر، فاليوم يعتبر تقسيم الفرص لنمو القابليات بين أفراد المجتمع بالتساوي مصداقاً للعدالة، وفي حين أنّ هذا المعنى والمفهوم لم يكن موجوداً في عصر نبي الإسلام، واليوم نقول إنّ تقسم الفرص بالتساوي في العصر الحاضر هو مقتضى مراعاة العدالة التي أرادها نبي الإسلام منّا، فلماذا لا نستطيع استخدام هذا المنهج في صياغة فهم عصري لمفهوم «كرامة الإنسان»؟

إنّ كرامة الإنسان في العصر الراهن تملك مصادق معينة، وهذه المصاديق هي مورد قبول الغالبية القريبة من الإجماع من قِبل الأناس الواعيين وأرباب العقل والبصيرة في عالمنا الحالي، وقد انعكست رؤيتهم هذه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والالتفات في العصر الحاضر إلى «تشخص» كلّ إنسان فتح باباً جديدة في الانثربولوجية الفلسفية وعلم اللاهوت المسيحي، والكنيسة الكاثوليكية إلى سنة ١٩٦٤، كانت من مخالفي حقوق الإنسان، ومع قبولهم لكون كلّ إنساناً شخصاً فتحوا الباب لقبول حقوق الإنسان في نظر

الإلهيات المسيحية، وتمّ قبول هذه القضية في قرارات مجمع الفاتيكان الثاني في نفس هذه السنة، فالكنيسة الكاثوليكية وإلى انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني كانت تعتقد أنّ الإلهيات المسيحية لا تقبل بتساوي الحقوق بين المتدينين وغير المتدينين، والمسيحيين وغير المسيحيين من جهة الحقوق الإجتماعية، وكانوا يعتقدون أنّ هذه الحقوق بالأصل هي من شأن أنصار «الحق» و«الحقيقة» والآخرون يحصلون على هذا الحق بالعرض ويستطيعون الاستفادة من هذه الحقوق بشكل محدود، إنّ «الحق وعدم الحق» بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية يمتد في معناه إلى عدم المساواة في حقوق الطائفة الأُولى التي تملك هذه الحقوق بالأصالة.

وفي مجمع الفاتيكان الثاني طرحت هذه النظرية، وهي أنّ الله تعالى يقبل كلّ إنسان بوصفه «شخصاً» بغض النظر عن دينه ومعتقده، وكون الإنسان شخصاً يتيح له هذا المعنى، وهو أنّ كل فرد من الناس بغض النظر عن دينه ومعتقده يملك «حرمة شخصية»، وهذه الحرمة يمكن تفسيرها بهذا

المعنى، وهو أنّه يملك حقوقاً أساسية ــ اجتماعية وسياسية ــ مساوية لحقوق كل إنسان آخر كما ورد هذا المعنى في لائحة حقوق الإنسان، وطبعاً فإنّ الله يريد من كل إنسان أن يصغي في باطنه وحريمه الشخصي لصوت الله ويستمع لرسالته وينضم إلى جماعة المؤمنين، وعلى هذا الأساس وافقت الكنيسة الكاثوليكية على حقوق الإنسان.

وأعتقد أنّ كون الإنسان «شخصاً» يملك معنىً واضحاً في نظر الإلهيات الإسلامية أكثر من الإلهيات المسيحية، وقد ذكرت في مقالة «المجتمع المدني ونمطين من فهم الكتاب والسنّة» من هذا الكتاب أنّه لا توجد واسطة بين الله والإنسان، ويمكن القول بالنسبة للمسيحية أنّه بعد عيسى المسيح فإنّ الله والإنسان والكنيسة يشكلون مثلثاً مغلقاً، وهذا المثلث يشكل البنية الذاتية للدين المسيحي، أمّا في الإسلام فعلى عقيدة أهل السنّة أنّه لا وجود مثل هذا المثلث بعد نبي الإسلام، وفي نظر الشيعة بعد عصر الغيبة، يوجد المتكلّم وهو الله من جهة، والإنسان المتلقي للخطاب من جهة أخرى، وهذان الطرفان لا يشكلان

مثلثاً مغلقاً بل «نقطتين» ربّما تكون العلاقة والنسبة بينهما لا متناهية، والعلاقة بين الإنسان والله في هذا التصوير الإسلامي، وهو كون كلّ فرد من الإنسان «شخصاً» بوصفه مخاطباً ومستمعاً للخطاب الإلهي، أوضح وأظهر ممّا هو موجود في المسيحية، وفي هذه الرؤية فإنّ كلّ إنسان يعتبر «متلقياً» للخطاب الإلهي بشكل مباشر وبدون واسطة، فلو أنّ الله تعالى خاطب كلّ إنسان بشكل مباشر فهذا يعني قبول كون الإنسان «شخصاً»، فكيف يمكن مخاطبة فرد معين وطلب الاستماع منه، ولكن في ذات الوقت لا يعتبر «شخصاً»؟

إنّ الرؤية الإسلامية تقرر أنّ الله تعالى خاطب كل إنسان وكل فرد من أفراد البشر بشكل مباشر من جهة كونه إنساناً، والالتفات إلى هذه الحقيقة في فضاء علم اللاهوت يفتح أماماً نحن المسلمين أُفقاً واسعاً من جهة، ويستدعي قبول كل فرد من الإنسان بوصفه «شخصاً» بغض النظر عن دينه ومعتقده، وبالتالي الاعتراف بحريمه الشخصي، وهذا هو تفسيرنا لكرامة الإنسان في العصر الحاضر، وهذا التفسير يدعونا

لقبول حقوق الإنسان المعاصرة، وهذا التفسير يتيح لنا النظر من زاوية دينية لمفهوم كرامة الإنسان في حقوق الإنسان غير الدينية، وأنّ مراعاة هذه الحقوق في العصر الحاضر هو مقتضى كرامة الإنسان، وهذا التفسير يسمح لنا بادغام البعد الأخلاقي لحقوق الإنسان مع المعنوية الإيمانية، وبذلك نصنع دعامة معنوية ودينية لذلك المفهوم غير الديني، وهذا المنهج يعني أنّ الناس عندما يطالبون بحقوق الإنسان، فإنّهم لا يتحركون في هذا الخط من موقع إيكوإيستي «ذاتي وأناني» ويؤدي إلى رفد هذه الحقوق بالمعنوية وجعلها متوشحة بعواطف إيمانية لطيفة، وهذا هو ما حققه الأنبياء على امتداد تاريخ البشرية فيما يتصل بالأخلاق وحقوق الإنسان، فالأنبياء لم يكونوا مبدعين للأخلاق والحقوق، بل قاموا بتطعيم الأخلاق والحقوق بالحيوية ورفدها بالمعنوية، ومن هذا السبيل منحوا الأخلاق والحقوق في حياة الإنسان رسوخاً وعمقاً أكثر.

وكاتب هذه السطور على يقين من أن بعض قراء هذا الكتاب سوف يقولون: إنّ «كون

الإنسان شخصاً» كيف يكون مرشداً ودليلاً لتفسير المفهوم القرآني لكرامة الإنسان؟ ولم يقل بذلك المفسرون القدماء ولم يتحدّث عن هذا المعنى كبار الفقهاء و....، ولكني أقول لهؤلاء المعترضين: إنّ تفسير المفسّرين وفتوى المفتين تختلف من عصر لآخر، وهذه هي قصة دور القبليات والمفروضات المبسقة والتوقعات والميول في فهم وتفسير النصوص الدينية ممّا تحدّثنا عنه مراراً، ولا أود البحث في هذه المسألة من جديد.

---

(٧)

حقوق الإنسان وتفاهم الأديان[١]

١. إنّ فهم اليهود والمسيحيين والمسلمين عن بعضهم البعض كان يرتكز في الماضي على العقائد الدينية السائدة بينهم، والمقصود من «الماضي» هو عصر استقرار وبعد استقرار هذه الأديان، إنّ فهم أتباع هذه الأديان في تلك العصور يختلف كثيراً عن فهم المؤسسين لهذه الأديان في بداية نشوئها، إنّ فهم المؤسسين لدين وحياني عن دين آخر كان يمثّل فهماً يهدف لاصلاح وتعميق ذلك الدين، مثلاً نستوحي من الانجيل أنّ عيسى المسيح (عليه السلام) طرح نفسه على أنّه الموعود النهائي لليهود والذي يريد

١ـ محاضرة في مؤتمر «الدين في عالم السياسة» قبرص ـ عام ١٩٩٩.

ايصال الدين اليهودي إلى معناه الحقيقي ومستوياته الواقعية، والنبي محمد (صلى الله عليه وآله) صدّق في أكثر من آية دين اليهود والمسيحية ولم يقل بأنّه ناسخ لها، ولكن فهم العامة وأغلب أتباع هذه الأديان الثلاثة حيال الأديان الأخرى على امتداد التاريخ كان يقوم على أساس المواجهة مع الكفّار أو الأعداء، وأتباع كل دين يكفّرون أتباع الدين الآخر أو يعتقدون بضلالهم أو يضعونهم في خانة الأعداء، وعلى الأقل كانوا يعتقدون أنّ الحقيقة المعنوية والدينية الموجودة لدى أتباع الدين الآخر، تمثّل حقيقة ناقصة وغير معتبرة.

إنّ دراسة تاريخ الماضين يشير للأسف أنّ العلاقة بين أتباع هذه الأديان الثلاثة كانت تعيش التأثير والتأثر في مجال النظام الاجتماعي والعلاقات السياسية المتقابلة بين أتباع هذه الأديان، وكانوا يتصورون أنّ أتباع الدين الآخر بما أنّهم لا يملكون علاقة سليمة مع الله تعالى، ولا يقبلون الله بشكل صحيح، إذاً يجب اعتبارهم في النظام الاجتماعي والسياسي

أُناس من الدرجة الثانية ويملكون حقوقاً وإمكانيات اجتماعية وسياسية أقل، وهكذا نرى وجود أشكال عديدة من التمييز على أساس الدين والمعتقد في الماضي وأنّ الأقليات الدينية كانت تعيش تحت وطأة الضغوط الاجتماعية والسياسية بدرجات مختلفة، وطبعاً فإنّ هذا الوضع يرتبط بالعصور العادية، وإلاّ ففي الظروف غير العادية فإنّ هذه العقائد المذكورة تسببت في أدلجة هذه الأديان واشعال نار الحروب الدامية بين أتباع هذه الأديان الوحيانية.

٢. قد يبدو في الوهلة الأولى أنّ تلك العقائد التي تدعو للعنف والظلم وما أنتجته من تداعيات سلبية في المجتمعات البشرية، ناشئة من بعض أتباع هذه الأديان، ولكن الحقيقة هي أنّ نصوص كل هذه الأديان الوحيانية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلام تتضمن تعبيرات تدعو إلى مثل هذه العقائد المتشددة فيما لو لم تفسر تفسيراً صحيحاً، فقد ورد في النصوص الدينية لليهود أنّ اليهود فقط من بين شعوب

العالم هم الأقرب إلى الله وهم الشعب المختار، ونقرأ في النصوص الدينية للمسيحيين أنّ هذا الامتياز مختص بالمؤمنين المسيحيين، ونقرأ في النصوص الدينية للمسلمين أنّ هذا الامتياز مختص بالمؤمنين بالنبي محمّد (صلى الله عليه وآله).

ولسنا في هذا المقام بصدد تفسير تلك النصوص وتوضيح المعنى الصحيح والمقبول منها، ولكننا نروم الإشارة إلى تفسير سقيم لهذه التعبيرات والنصوص ونضعه على مشرحة النقد.

وهذا التفسير السقيم والخاطيء هو ما أشرنا إليه آنفاً، وقلنا إنّ أتباع كل واحد من هذه الأديان الثلاثة وعلى امتداد التاريخ يتصورون أنّ مقتضى قرب الإنسان أو جماعة معينة من الله تعالى هو أنّ ذلك الشخص أو تلك الجماعة يملكون في هذه الحياة الدنيوية والاجتماعية حقوقاً أكثر وفرصاً أوفر في مقابل أتباع الدين الآخر، أو أنّ حقّ الحكومة وإدارة المجتمع منحصر بهم، وأنّ المتدينين الآخرين مكلّفون باتباعهم والطاعة لهم، وهذا الخطأ

الكبير أدى إلى حدوث حالات التمييز ووقوع حالات الظلم والعدوان وأحياناً تسبب في اشعال نيران حروب دامية.

ضرورة التفكيك بين المجال الباطني والمجال الخارجي الاجتماعي

٣. إنّ هذا الخطأ مورد البحث ناشيء من هذه المسألة، وهي أنّ أتباع هذه الأديان لم يتمكنوا من التمييز بين موضوعين مختلفين: أحدهما، موضوع قرب الإنسان من الله تعالى، والآخر حقوق الإنسان في المجتمع، فأذهانهم لا تملك القدرة على مثل هذا التفكيك، وبذلك تسري أحكام الموضوع الأوّل إلى الموضوع الثاني، وهذا المزج والخلط أدى إلى بروز مشاكل اجتماعية وسياسية كثيرة، ولكن الحقيقة تستدعي لزوم الفصل بين هذين الموضوعين ولا ينبغي خلط أحكام أحدهما بأحكام الآخر.

إنّ درجة قرب الإنسان من الله ترتبط بسعادته المعنوية وحياته الأُخروية، في حين أنّ حقوق الإنسان في المجتمع ترتبط بمعيشته وحياته السلمية مع الآخرين

بعيداً عن أشكال العنف واستخدام القوّة وتتعلق بهذه الحياة الدنيوية، فالموضوع الأوّل يمثّل علاقة عمودية أو باطنية بين الإنسان والله، والثاني علاقة أُفقية بين الإنسان والإنسان الآخر، وأحكام الموضوع الأوّل ليس فيها أي تلازم وارتباط منطقي مع أحكام الموضوع الثاني، فأحكام الموضوع الأوّل تتعلق بالساحة الباطنية لكلّ «إنسان فرد»، وأحكام الموضوع الثاني تتعلق بالمساحة الخارجية والحياة الاجتماعية للإنسان، والغاية من طرح أحكام الموضوع الأوّل إلفات نظر الإنسان إلى أعمق حاجاته الوجودية، في حين أنّ الغاية من طرح أحكام الموضوع الثاني هو تأسيس ارتباط متقابل بين أفراد المجتمع على أساس فهم عقلاني لمسألة العدالة وحقوق الإنسان.

إنّ علاقة الإنسان بالله تعتبر حقيقة لا تدخل أبداً في دائرة الأمور التأسيسية لأفراد البشر، والناس محكومون في هذا الارتباط والعلاقة وليسوا حاكمين عليها، أمّا بالنسبة لعلاقة الناس فيما بينهم فتدخل في دائرة الأمور التأسيسية للناس

وهم الحاكمون عليها وليسوا بمحكومين لها، وفي دائرة الموضوع الأوّل يطرح الانتباه والتذكر، وفي دائرة الموضوع الثاني يطرح التعقل والتقنين.

الحداثة وتعدد منابع المعرفة

٤. مع وجود هذه الاختلافات الرئيسية بين هذين الموضوعين، فالسؤال الذي يطرح نفسه بجدية هو: لماذا عجز أتباع الأديان الثلاثة عن تفكيك هذين الموضوعين؟ الظاهر أنّ الجواب هو أنّ هؤلاء الأتباع إلى ما قبل العصر الجديد كانوا يتبعون «منبعاً واحداً للمعرفة» ولم تتوفر لديهم منابع متعددة للمعرفة ولم تكن لديهم معارف من الدرجة الثانية.

إنّ الفلسفة والعلم بوصفهما من المنابع المستقلة للمعرفة، وكذلك فلسفات الدرجة الثانية، التي وضعت جميع تراث القدماء على محك النقد والمناقشة، لم تكن قد ولدت بعد في ذلك العصر، فالنصوص الدينية كانت تعتبر لدى هؤلاء الأتباع، المنبع الوحيد للمعرفة البشرية، أمّا العلوم الأخرى إنّما تكون معتبرة إذا

نجحت في الامتحان بواسطة المعايير المتوفرة في النصوص الدينية، وهكذا كان حال الجماعات المؤمنة التي تتبع في منظومتها الدينية علماء الدين الرسميين، ولو برز بعض الأشخاص وتحدّثوا عن معرفة مستقلة من خارج دائرة الدين فإنّهم سيواجهون الطرد والاقصاء من قِبل علماء الدين، ومن هنا نرى أنّ نزاع الفلاسفة والعرفاء في القرون الأخيرة، وكذلك علماء العلوم التجريبية مع المتكلمين والفقهاء في دائرة هذه الأديان الثلاثة تعود إلى هذه المسألة، ومعلوم أنّ جذر هذه النزاعات يكمن في هذه المسألة، وهي أنّ علماء الدين لا يريدون ولا يستطيعون أن تكون لديهم معرفة مستقلة غير المعرفة الحاصلة من المنابع الدينية، فـ «الحقيقة» في أذهانهم موحدة ومنسجمة ويمكن معرفتها بشكل مستقل، ومفتاح هذه المعرفة النصوص الدينية، وهذه الحالة والظرفية الذهنية والمعرفية تترتّب عليها تداعيات كثيرة.

٥. ونرى في ذلك الزمان أنّ المؤمنين من جهة لم يستطيعوا تأسيس حقوق إنسان فيما

يتصل بالعلاقة الأُفقية بين أفراد البشر، ومن جهة أخرى يجدون حاجة ماسة لأن تكون لديهم حقوق ومقررات في الحياة الاجتماعية ومل الفراغ القانوني في هذا المجال، بدلاً من الفوضى، فكيف يتمّ ملء هذا الفراغ القانوني؟

إنّ هذا الفراغ الموجود في العلاقات الاجتماعية والسياسية يتمّ ملؤه بحسب الرؤية الدينية، بواسطة مقولة القرب والبعد من الله تعالى وما يترتب على ذلك من حقوق خاصة وجعل هذه الحقوق ملاكاً وميزاناً لحقوق الإنسان في الحياة الاجتماعية وأساساً للقوانين والمقررات في واقع الحياة.

وكانت النتيجة أنّ جميع العلاقات الأُفقية والاجتماعية الدنيوية بين الناس تعود إلى العلاقة العمودية بين الله والإنسان ويتمّ تأسيس هرم السلطة في المجتمع على أساس الايديولوجية الحاصلة من هذا الارتباط والانتساب، ويمكن مشاهدة هذه النسبة في مقاطع مختلفة من تاريخ أتباع الأديان الثلاثة.

٦. كان هذا هو حال وضعنا في الماضي، وأمّا في العصر الحاضر فقد اختلف حالنا عن الماضي كثيراً، ففي العصر الحاضر تمّ الإعتراف بالمعارف المستحصلة من الفلسفة والعلم بوصفها منبعاً مستقلاً للمعرفة، والفلسفات النقدية، وفلسفة الحقوق، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة أتاحت لأتباع الأديان الثلاثة فرصة التحرك بهذا الاتجاه، وهو الاعتراف بالحقوق الذاتية لأفراد البشر وجعلها أساساً للترابط بين الإنسان وأبناء نوعه، واخراج هذه العلاقة عن موضوع رابطة الإنسان بخالقه والعمل على تفكيك هاتين العلاقتين من موقع الوضوح، فنحن نستطيع في العصر الحاضر أن نتصور أنّ الله تعالى في التوراة والانجيل أو القرآن بإمكانه أن يعاقب الأشخاص غير المؤمنين ويؤاخذهم على تقصيرهم، ولكن في ذات الوقت نحن البشر، أعم من المؤمن وغير المؤمن، مسؤولون وموظفون أن نتعامل مع الآخرين في حياتنا الاجتماعية من موقع حقوق الإنسان بدون تمييز ومن دون أي استثناء.

نحن البشر مكلّفون في حياتنا الاجتماعية أن نختار هذا المنهج ونعترف بالحقوق السياسية للناس في النظام الاجتماعي بدون ربط ذلك بالمقامات المعنوية للأفراد في علاقتهم مع الله تعالى، وأساساً فإنّ هذه القوانين ليست متفرعة عن تلك العلاقة العمودية فلا ينبغي أن نجعل وجود أو فقدان المقامات المعنوية للناس ملاكاً ومعياراً لتأسيس الروابط الاجتماعية والسياسية فيما بينهم، وطبعاً فإنّ الله تعالى وبمقتضى ربوبيته يستطيع مؤاخذة كلّ إنسان، فيما يقصّر في تكاليفه الشرعية، وفيما يعتقده من أفكار منحرفة.

حقوق الإنسان استجابة للخطاب الإلهي في مجال إقامة العدل

٧. أجل، إنّ أتباع الأديان الثلاثة: اليهودية، المسيحية والإسلام «حالهم حال سائر البشر في العالم» أدركوا ظاهرة التفكيك هذه، ومن هنا جعلوا «حقوق الإنسان» أساساً ومعياراً لرسم الرابطة

بين الإنسان والآخرين وترسخت هذه الثقافة في وعيهم أو أنّها في حالة الرسوخ.

ونحن أتباع الأديان الوحيانية في العصر الحاضر يجب علينا استثمار هذه الفرصة بالحد الأقصى، وبدوري أُؤكد أنّ مبنى هذا الانفتاح المعرفي في العالم المعاصر يجب أن يقوم على أساس «حقوق الإنسان» أكثر من أي شيء آخر، فمن الضروري أن يعترف اليهود والمسيحيون والمسلمون في العصر الحاضر بالحقوق المساوية بين أفراد البشر، والغاية من كل هذه السجالات والمقولات هو رفع الخلافات والنزاعات الموجودة وتعميم وتأمين العدالة الإنسانية على أساس حقوق الإنسان، ومعلوم أنّ الإنسان المؤمن بالله يعتقد بأنّ اقامة العدل في ربوع المجتمع البشري والالتزام بحقوق الإنسان هو مسعى الديني، والإنسان المؤمن يعتقد أنّ تأمين العدالة وحقوق الإنسان، في ذات كونها تؤمن سلامة الروابط الإنسانية في فضاء المجتمع، فإنّها تمثّل استجابة لـ «نداء إقامة العدل» الإلهي، وأنّ العمل بحقوق الإنسان

لا يعتبر فقط عملاً بحقوق الناس، بل بـ «حقوق الله» أيضاً.

إنّ التفاسير المطروحة لحقوق الإنسان، التي تدور في حول محور العدالة، والسعي لتحقيقها على أرض الواقع بوصفها منهجاً للحياة، يمثّل استجابة إيجابية للخطاب الإلهي عن العدالة وكرامة الإنسان.

٨. إنّ تطور الفهم عن الإنسان وما يفهمه الإنسان عن الآخرين بوصفهم أُناس يملكون حقوق متقابلة ومتساوية، والمتغيرات الاجتماعية الأساسية المتناسبة مع هذه الحقوق، يتيح لأتباع الأديان الثلاثة إعادة النظر في تراثهم المدوّن والشفوي القديم ويتحركوا على صعيد غربلته وإزاحة الرسوبات التاريخية عنه وتسليط الضوء على مسألة «كرامة الإنسان» التي دعا إليها مؤسسو هذه الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، وأنّ هذه الكرامة هبة إلهيّة للإنسان، والحوادث التاريخية والقوانين المتعلقة بها فيما ورد في سنّة هؤلاء المؤسسين، لا ينبغي أن تغطي على دعوتهم الأصلية هذه.

إنّ جوهر دعوة هؤلاء الأنبياء الأصلية في مساحات الحياة الاجتماعية تتركز حول تأمين كرامة الإنسان وإقامة العدل في ربوع المجتمع، وفي العصر الحاضر فإنّ «حقوق الإنسان» هي المظهر والمعيار لتحقيق هذه الدعوة، وطبعاً فإنّ هذا الامتياز يتعلق بالإنسان في العصر الحديث حيث وضع مقولة كرامة الإنسان في إطار نظرية «حقوق الإنسان» بشكل جميل ورائع، ولا نرى في تعاليم أي نبي من الأنبياء وجود نص يتحدّث عن حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر، ويرفض المطالبون بالعدالة قبوله والانصياع له، ولكن ثمة بعض الأعمال والتدابير صدرت من بعض الأنبياء في مقاطع تاريخية خاصة وكانت ناظرة إلى تلك الواقعيات السياسية والاجتماعية في ذلك العصر ومحدودة بحدودها ويجب علينا فهمها فيما يتصل بتلك الظروف التاريخية، ولم يرد في تعليمات أي نبي من الأنبياء أنّه إذا أراد الناس على الأرض، في يوم من الأيّام، الاعتراف بأنواع الحريات والحقوق المتساوية في لائحة حقوق الإنسان وفيما يتصل بمقررات

المنظمات الاجتماعية ورسم العلاقات المتقابلة بين أفراد البشر والتحرك بهذا الاتجاه بكل صدق واخلاص، فإنّ الله تعالى لا يرضى بذلك، ليس فقط لم ترد في تعليمات الأنبياء مثل هذه الأمور، بل إنّ تعاليمهم ودعوتهم تحث الناس على إيجاد مثل هذا المجتمع وبهذه القوانين والروابط والاعتراف بأنّ هذه المساعي تعد من أبرز مصاديق «العمل الصالح».

ولكن لا ينبغي الغفلة عن هذه الحقيقة المرّة، وهي أن بعض قوى الهيمنة والسلطة في العالم المعاصر استغلت مسألة حقوق الإنسان لتأمين مصالحها وجعلت منها أداة سياسية للضغط على الدول الضعيفة، وهذه الظاهرة لا ينبغي أن تعيق عمل أتباع الأديان في مجال السعي في طريق تحقيق وتعميق هذه الحقوق للإنسان وتحريك مفاهيمها في الواقع الإنساني في الحياة.

___

(٨)

التعددية الدينيّة[1]

صحيفة كيان: مع التقدير والشكر لسماحة الشيخ شبستري، نتحدّث في هذا المجال عن البلورالية أو التعددية، ونطرح هذا السؤال: ما هو الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه التعددية الدينيّة؟ الظاهر أنّ الأساس يمتد إلى مقولة «كانت» الذي ميّز بين «الحقيقة لذاتها» و«الحقيقة كما تبدو لنا» ومن هذه الجهة كانت هذه المقولة أساساً لكل ما يقال عن التعددية في المعرفة، ومقصودنا من الأساس أو الدعامة للتعددية الدينية هو أننا نريد أن نعرف ما هو نمط الفكر الفلسفي، أو ما هو نوع المنظومة الفلسفية التي تتيح

١ـ مقابلة صحفية مع صحيفة كيان ـ العدد ٢٨.

لنا الاعتراف بالتعددية الدينية، وما هي المنظومة الفلسفية التي لا تتيح المجال للتعددية؟

مجتهد شبستري: إنّ بعض المنظومات الفلسفية ترى في بعض القضايا الفلسفية أنّها تبيّن الحقائق النهائية وأنّ العلوم التي سبقت معرفة الإنسان «العلوم الأبدية والماورائية» موجودة، وأنّ العلم الذي يملكه الإنسان هو في الحقيقة علم بالعلم، وهذا العلم القبلي عبارة عن العلم المستور، وهو علم أبدي وأزلي، ومعلوم أنّ مثل هذه المنظومة الفلسفية لا تستطيع أن تتفق مع التعددية الدينية، وفقط ذلك النوع من المنظومة الفلسفية الذي يتفق مع التعددية الدينية، هو الذي يطرح تعريفاً للإنسان وللقضية الفلسفية وكذلك تعريفاً للحقيقة بشكل آخر، ونعلم بوجود منظومات فلسفية تنطلق من الإنسان في نشوء المعرفة، ولا تفترض وجود معرفة قبل شروع الإنسان بعملية المعرفة، والمنظومات التي تقرر أنّ معرفة الإنسان هي معرفة بالظواهر فقط، لا معرفة بالذوات وتعرّف الحقيقة بما

يتناسب مع مبانيها وتعتمد في باب المعرفة الدينية على التجربة البشرية لا على براهين إثبات وجود الله، وترى أنّ لسان الخطاب الديني هو خطاب رمزي، فمثل هذه الفلسفات تستطيع أن تتفق مع التعددية الدينية، إنّ المنهج الفنومنولوجي والاعتماد على التجربة الدينية والاعتراف برمزية الخطاب الدينية تعتبر مقدمات لازمة لقبول البلورالية الدينية.

إذا كان الحديث عن الله يقوم على أساس براهين إثبات وجود الله، وبما أنّ هذه البراهين تنتج فقط نتيجة معينة في باب الذات المقدسة والصفات الإلهيّة، وأنّ كل وصف وتصور آخر غير ما تنتجه تلك البراهين لا تسمى معرفة الله وتتسبب في الضلالة، فمع مثل هذه المنظومة الفلسفية لا يمكن الحديث عن البلورالية الدينية، أمّا الأشخاص الذين يعتمدون على التجربة الدينية للإنسان في المسائل الدينية ويرون أنّ التدين هو نتيجة المواجهة التجريبية للإنسان مع ظواهر ومظاهر الحقيقة النهائية والغاية القصوى «ونحن نسمّي الغاية القصوى الله» وأنّ هذه التجربة

هي منشأ المعرفة الدينية ويكون اعتبارها في حد سائر التجارب التي يعيشها الإنسان في هذا العالم، فمن هذه الجهة يمكنهم الاعتقاد بالتعددية الدينية.

وفي نظر هؤلاء بما أنّ التجارب تمثّل مظاهر فإنّه لا توجد أي تجربة بدون تعبير وتفسير، وعندما يتمّ تفسير التجربة فإنّ هذا التفسير سيكون متأثراً بثقافة الإنسان الذي يعيش أربعة محدوديات وقيود، أي القيود التاريخية، والقيود اللسانية، القيود الاجتماعية، والقيود الجسمانية، فكل هذه الأمور تؤثر على تلك التجربة، ومن هذا المنطلق تختلف القضايا التي تظهر على شكل عقائد فيما بين الناس وفي ذات الوقت تملك بعض الحقيقة أيضاً.

ولابدّ أيضاً من الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنّ تصوير الفلاسفة عن اللغة يرتبط تماماً برأيهم حول قبول أو رد التعددية الدينية، فتلك الطائفة من الفلاسفة التي ترى من اللغة بيان لفكر الإنسان ويفترضون أنّ الإنسان من خلال

اللغة يبيّن المعاني والمفاهيم وأنّ اللغة تتطابق تماماً مع تلك المعاني وبالتالي فاللغة يجب أن تبيّن المعرفة الكاملة، فإنّهم لا يستطيعون أبداً بهذا المنطق قبول التعددية الدينية، لكن إذا كان لسان الدين والخطاب الديني عبارة عن ظاهرة ورمز وعلامة، فيمكن قبول التعددية الدينية، وفي هذه الصورة يمكن القول إنّ ما ورد في القضايا الدينية هي مظاهر رمزية وأنّ كل قضية تبيّن حقيقة لا تنعكس تماماً في تلك اللغة والكلمات، وإذا كان اختلاف القضايا يعود إلى الاختلاف في الرموز والعلامات ولا يعود إلى محتوى هذه القضايا، فإنّ التعددية الدينية تكون معتبرة لدى بعض المدارس الفلسفية وغير معتبرة لدى بعضها الآخر.

السؤال الذي طرحتموه يمثّل في الفلسفة الأولى سؤالاً فلسفياً، وكما قلنا إنّ معناه هو: أي منظومة فلسفية في عالم المعرفة تنسجم مع التعددية الدينية، وأي منظومة فلسفية لا تنسجم، والمفروض أنّ معنى البلورالية أو التعددية هي إمكانية أن تملك عدّة أديان الحقانية، ولكن يمكن

إضافة سؤال آخر وهو: هل أنّ التعددية الدينية التي ظهرت في الغرب ونشأت من علل وعوامل مختلفة تعود إلى ظهور نظم ومدارس فلسفية جديدة، أو تعود إلى سلسلة من التحوّلات الاجتماعية والتاريخية والتي لها تأثير في ظهور هذه التعددية؟ فلو كان المراد أنّ معرفتنا خاضعة للوقائع التاريخية فأنا لا أُوفق على هذا المعنى، بل أرى أنّه لابدّ من نقد ومناقشة كل منظومة فلسفية بشكل مستقل ولا نقول إنّ كل ما ورد في التاريخ معقول وكل معقول ورد في التاريخ، ومثل هذه البحوث ينبغي نقدها ومناقشتها في محل آخر، يعني أننا إذا قلنا بالأصالة للتاريخ كما هو الحال في فلسفة هيجل، فسوف لا نملك أي أداة للنقد.

وقد ذهب البعض إلى بحث هذه المسألة من مواقع براجماتي، أي أننا نشاهد في الدنيا مذاهب وأديان كثيرة وليس من المصلحة أن تتقاتل فيما بينها، أو أنّ أتباع هذه الأديان لم يكونوا مطلعين على الأديان الأخرى، و الآن اطلعوا عليها وهذه الحقيقة فرضت نفسها عليهم، ومثل هذه

البحوث تدخل في دائرة «النافع والمفيد» وبما أنّ التعددية الدينية «مفيدة» فلابدّ من قبولها، ولكن أقول: إنّ الفيلسوف الديني أو المتكلّم لا ينبغي في المسائل الدينية أن يقصر نظره على بُعد «الفائدة»، وفي نظري أنّ الأبعاد المعرفية للمسألة ترتبط بالتجربة الدينية وتتقدم على مقولة النفع، وطبعاً فإنّ هذا البعد المعرفي يمكن أن يكون مفيداً أيضاً، أي أشعر أنّ الشيء الذي يفرض على الإنسان الالتزام به في الدين هو الحاجة العميقة للإنسان.

النقطة الثانية، أنني لا أُريد هنا بيان هذه القضية، وهي أنّه بما أنّ اليقين النهائي لا يحصل لكلّ إنسان، إذاً الإنسان في مقام العمل يصل إلى مقولة التساهل والتسامح مع الأديان الأخرى، كلاّ، فثمة أشخاص يفكّرون بمنظومة فلسفية ولكنّهم في مقام العمل يتحركون بشيء آخر، وليس غرضي استنتاج مسألة التسامح العملي من تلك المباني الفلسفية، بل غرضي بيان هذه الحقيقة وهي: إنّ البلورالية

الدينية والمعرفة النظرية في هذا الحقل مع أي منظومة فلسفية تنسجم؟

وأضرب لكم مثلاً وشاهداً من تاريخ الإسلام، المعتزلة في تاريخ الإسلام كانوا يمثّلوا المسلك العقلاني ويسعون لإقامة المعرفة الدينية على أساس الاستدلال العقلي، ولكن عندما استلموا زمام الحكم أو انضموا إلى بلاط الخليفة تحركوا في مجال التعامل مع المخالفين بآليات العنف والشدّة، وقاموا بسجن الأشخاص الذين يعتقدون بخلق القرآن مثل «أحمد بن حنبل» وعذبوهم، وقالوا في إعلانهم السياسي أنّه إذا استلمنا السلطة فسوف نسلك هذا المسلك، وقاموا بتعريف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضرورة استخدام السيف والقوّة لإلزام المسلمين بالأصول الخمسة التي يعتقد بها المعتزلة، وهكذا نرى أنّ المعتزلة في مقام العمل سلكوا هذا المسلك، وهذا يعني أنّه لا يمكن استنتاج طبيعة السلوك وكيفية العمل من منطلقات فلسفية.

٥) إذا اعتقد الإنسان بأنّه يملك كل الحقيقة، وأنّ عقائده تتطابق مع

الحقيقة وأنّ عقائد الآخرين باطلة، فما هو المسوغ للتعايش مع الآخرين والتسامح معهم؟ فالتسامح هنا يمثّل نوعاً من الترحم والتعاطف مع الطرف المقابل، ولكن عندما لا يعتقد الشخص بأنّه يملك كل الحقيقة، وأنّ الحقيقة مقسّمة ومتناثرة بين المذاهب والأديان، فإنّه يتعايش مع الآخر ليصل إلى الحقيقة، منشأ التعددية في هذه الحالة يمتد إلى الحاجة، ولكن فّي الحالة الأُولى يعتبر نوعاً من الترحم.

●) لاحظوا أنّ المسألة التي أتحدّث عنها ليست مسألة العثور على طريق الحل لانهاء النزاع من الآخرين، أساساً إنني لا أنظر إلى مقولة: ماذا نصنع لكي يتعايش أتباع الأديان والمذاهب المختلفة سوية، فإذا أردنا إيجاد طريق عملي لتوفير حياة مشتركة وسلمية بين أتباع الأديان والمذاهب، فثمة أصل آخر يمكن الإستفادة منه وهو «التسامح»، فالتسامح يختلف عن التعددية، التي نبحث عنها هنا، الإنسان، في مسألة التسامح، يحترم حرية الآخرين وحدودهم، وعلى هذا الأساس يمكن الدعوة

في المجتمع لاحترام حرية أتباع الأديان الأخرى وحقوقهم، حتى لو كنت تعتقد أنّك تملك كل الحقيقة، فهذه المسألة يمكن جمعها مع التعايش السلمي، ولا يعني ذلك عدم إمكانية اجتماع التسامح مع الاعتقاد بأني أملك كل الحقيقة، ويمكن القول لذلك الشخص إنّ بعض هذه الحقيقة التي تملكها عبارة عن احترام حقوق الآخرين، ونحن نشاهد على امتداد تاريخ الأديان أنّ بعض أتباع هذه الأديان كانوا يعتقدون أنّ دينهم هو الدين الخاتم والدين العالمي، وهذه العقيدة بعالمية وخاتمية الدين موجودة في جميع الأديان الكبيرة في العالم، ولكن مع ذلك نرى أنّ بعض الأتباع كانوا يرون أنّ معنى عالمية دينهم هو أن يحترموا حقوق الآخرين، كما نرى هذه المسألة في الإسلام في إطار معين.

ومن هذا المنطلق فإنّ الحل العملي لهذه المشكلة الاجتماعية يمكن أن يتوفر بمقولة التسامح في مقام العمل، ولكن مسألة التعددية الدينية شيء آخر، والمشكلة أنّ المتدين يريد العمل في دائرة الأمر المطلق، وإنّ التدين إنّما

يتحقق في واقع الإنسان إذا أحس أنّه تجاوز الآفاق السابقة ووصل إلى ما وراء هذه الآفاق، أي تجاوز الأمور التي كانت نسبية في تصوره ووصل إلى نوع من الواقعية النهائية ووصل إلى المطلق، وبذلك فقد إرادته ونفسه في هذا الحال.

أمّا السؤال مورد البحث: لو تقرر قبول التعددية الدينية، بمعنى أنّ الإنسان يعتقد أنّه يملك مقداراً من الحقيقة ولم يصل إلى الحقيقة النهائية بل حصل على رؤية ظاهرية من الحقيقة النهائية، وربّما وصل الآخرون أيضاً إلى ظاهر من الحقيقة النهائية، فهل أنّ المطلق الذي يمثّل جوهر التدين سيكون له معنى حينئذ أم لا؟ ومع الالتفات إلى هذا الأصل، وهو: لو لم يكن هناك أمر مطلق «ذات المقدسة» للإنسان، فماذا يعني التدين له، وكيف يمكن الجمع بين هذه القضايا؟

أعتقد، كما ألمحت سابقاً، أننا إذا قلنا إنّ جوهر التدين، سواءً في المنظور الفلسفي أم الكلامي، يتمثّل في التجربة الدينية للإنسان، ثم نرى تجليات هذه التجربة في الأمر النهائي والمطلق

للأشخاص الذين يعيشون تلك الأطر والحدود الأربعة، فإنّ مثل هذه الحالة لا تعني نفي المطلق، لأنّ ما يظهر لي من خلال هذه الأطر والمحدوديات هو «المطلق»، فالمطلق ظاهر لي ولست عاجزاً عن الوصول إليه، غاية الأمر أنّ هذا المطلق هو المطلق الذي ظهر لي من خلال هذه الأُطر والحدود، وبالتالي أشعر بفقدان وجودي المشروط والمقيد في مقابل وجود المطلق، نحن لا نريد أبداً أن يكون لدينا تصور انتزاعي من المطلق، ولا نريد القول بأنّ المطلق قابع في الماوراء، فالمطلق ليس بالشيء الغيبي والماورائي بحيث لا أستطيع التوصل إليه، المطلق هو ذلك الشيء الذي يستوعبني إلى درجة أنني لا أستطيع الانصراف عنه، وهذا المعنى ممكن التحقق في الظروف التاريخية الموضوعية.

خصائص الحقيقة الدينية

ومن هذه الجهة ذهب جماعة من المتألهين والعرفاء إلى أنّ الحقيقة الدينية وجودية، أي أنّ الحقيقة الدينية يمكن لمسها في ثلاث خصوصيات:

الأولى: أنّه لابدّ من توفر الحيوية والحركية في الحقيقة الدينية، بمعنى أنني مع كل تلك المحدوديات والقيود التاريخية، واللغوية، والاجتماعية، والجسمانية، فإنني أعيش في مواجهة تلك الحقيقة النهائية في تجربتي الدينية، وهذه الحقيقة تتولى تغيير محتوى وجودي، وتمنحني ولادة جديدة، وتمنح حياتي معنى عميقاً ومطلقاً، ثم إنني ينبغي أن أتحرك مع هذه الحقيقة الدينية من موقع «التغيير والتحوّل» لا من الموقع المنطقي وبحالة من الانتزاع الذهني، وحينئذ أصل إلى المعنى النهائي والتوكل النهائي، والولادة النهائية، وهنا تكمن الحقيقة الدينية.

الخصوصية الثانية: إنّ الحقيقة الدينية شخصية وحوارية، يعني أنّ تلك الحقيقة النهائية التي يتعرف عليها الإنسان من خلال التجربة الدينية شخصية personal، أي تتحلى بوضع شخصي، وكما قيل إنّ الـ «هو» بالنسبة لي ليس «ذاك»، وبمحض ظهور تلك الحقيقة النهائية أو الوجود المطلق في التجربة الدينية في الإنسان بصورة

شخصية، فكأنّ الإنسان يتحدّث مع شخص وإنسان، وكأنّه يخاطب إنساناً في هذه التجربة، وعلى هذا الأساس فإنّ الخصوصية الثانية هي أنّ علاقتنا مع الحقيقة النهائية، هي علاقة «أنا» و «هو».

الخصوصية الثالثة: إنّ هذه الحقيقة «خفية» و«فرارة» و«متوحشة»، فليس حال هذه الحقيقة حال الحسابات الرياضية التي أحصل عليها في أي وقت أشاء، وبما أنني أعيش في تلك الأُطر الأربعة وتلك الحدود الأربعة، فإنّ تلك الحقيقة النهائية تختفي عني دوماً ولابدّ من نداء مهيب يخرجني من حالتي العادية لأستطيع أن أتصل بتلك الحقيقة النهائية، فهذه القضية متناقضة الأجزاء «باراوكسيكال» بمعنى أنني عندما أكون في ذاتي فإنني أعيش في خارج ذاتي، وهنا جملة مهمّة معروفة وهي: إنّ الشخص الذي يحفظ نفسه يفقد نفسه، والشخص الذي يفقد نفسه يجد نفسه، فإذا أردنا أن نحفظ أنفسنا في داخل هذه الأُطر التاريخية فسوف نفقدها، وعندما نفقد هذه الأُطر والحدود التاريخية سوف نجدها، فنحن في ذات

الوقت الذي نعيش هذه الأُطر والقيود فإنني أفر منها، (Imanenz) وتعني تقريباً «الشعور الباطني» و«Traeendenz» وتعني ما فوق الحس تقريباً، وهذا هو آخر شيء وصل إليه التنظير المعاصر، إذاً الحقيقة تملك هذه الخصوصيات الثلاثة.

ومن هذه الجهة فلا نواجه خطر النسبية، فأنا أرى القضية من هذه الزاوية وتكون مسألتي هي المطلق، والحقيقة في مثل هذه الظروف هي المطلق بالنسبة لي، وربّما تظهر لشخص آخر في ظروف أخرى مثل هذه الحالة، ولشخص ثالث في ظلّ ظروف أخرى، وعلى هذا الأساس لا أرى في قبولي الفلسفي للتعددية الدينية التي ذكرته خطر النسبية، فتلك النسبية باطلة ولا معنى لها، وذلك أن يقول شخص إنّ هذه الحقيقة ظهرت لي في الزمان الفلاني وفي التاريخ الفلاني إلى المدّة الفلانية، وتكون هذه الحقيقة مشمولة لمرور الزمان، وبعد ذلك تكون باطلة، فمثل هذا المعنى الباطل لا يوجد في التصور الوجودي لحقيقة الدين.

○) سماحة الشيخ شبستري، في الواقع ولغرض التخلص من مشكلة النسبية

اختزلتم الدين بالتجربة الدينية، والسؤال هو: إذاً ما هو مصير العقائد والتكاليف الواردة من قِبل الوحي والنبي؟

●) الأشخاص الذين ينطلقون في موضوع الدين من التجربة الدينية، فإنّهم يرون جميع المسائل من زاوية التجربة، يعني أنّهم يرون الوحي الذي نزل على النبي هو نوع من التجربة الدينية في المرتبة القصوى، مع تفسيرها الصحيح، وطبعاً إذا تقرر أن ننظر إلى جميع مسائل الدين من زاوية التجربة الدينية، فإنّ فهمنا عن الوحي سيختلف عن فهم القدماء للوحي، فأتباع الأديان الوحيانية على إمتداد التاريخ عندما كانوا يريدون أن يفهموا ظاهرة الوحي يقومون بتفسيرها بما يملكون من أدوات معرفية، فكان النموذج الارسطي هو المعيار للمعرفة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، ولذلك كانوا يبحثون هذه المسألة على أساس هذا النموذج والمعيار.

وحالياً إذا قبلنا بنموذج آخر ومعيار آخر للمعرفة كنموذج معرفة دينية ففي

هذه الصورة يجب الاقتراب من الوحي من هذه الآلية والنظر إلى جميع المسائل من هذه الزاوية، أمّا ما هي المشكلات التي تواجه استخدام مثل هذه المنهجية، وكيف يمكن حلّ هذه المشكلات؟ فهذه المسائل والتعقيدات موجودة دائماً في كافة المناهج، هل أنّ استخدام النموذج الأرسطي للمعرفة لا يتضمن أية مشكلة؟ وهل أنّ جميع القضايا ستحل بهذا المنهج؟ إنّ الفقهاء والمتكلمين والعرفاء يرفضون تماماً طريق الحل الارسطي في رؤيتهم لهذه المسألة، وكلّ مدرسة تنحو منحاً خاصاً، فالمعتزلة تحدّثوا بشيء عن هذه المسألة، والأشاعرة تحدّثوا بشيء آخر، والفلاسفة والعرفاء أيضاً تحدّثوا برؤية أخرى، فهذه المشكلة والنزاع موجود دائماً.

أمّا فيما يخص المسألة الثالثة التي تحدّثنا فيها عن الحقيقة الدينية، يعني خفاء «الحقيقة» فتعني أنّه لا ينبغي أن نتوقع يوماً أنّ مسألة الدين والتدين ستحل كما تحلّ القضايا الرياضية وينتهي البحث فيها ويرتاح الناس، فلو نظرنا إلى هذه المسألة من زاوية دينية نرى أنّ

التقدير الإلهي جعل من مسألة الذات الإلهيّة في دائرة الإبهام دائماً، والناس يواجهون تعقيدات كثيرة في معرفتهم للباري تعالى، إنّ حيرة الإنسان في مقابل الله تتقوم بهذه الأمور، ويقول العرفاء أنّ الله تعالى يحبّ حالات الحيرة والقلق الناشئة من ألم الفراق والهجران.

○) إنّ تجربة النبي الوحيانية بلغت حدودها القصوى في نظركم، فهل يمكن تكرار مثل هذه التجربة للمؤمنين، أو أنّ لكل مؤمن تجربته الخاصة في هذا الحقل؟

●) نعم، هي تجربة شخصية، وبالتالي تستلزم مواجهة شخصية، فشخص مثل الغزالي وبعد كل ما عاشه من الحيرة والشك، يقول في نهاية كتابه «المنقذ من الضلال»: يجب عليك أن تترك هذا التصور، مثل أن تعرف نبوة موسى من خلال انقلاب العصا إلى ثعبان، إنّ نبوة النبي لا يعرفها إلاّ من عاش الجذبة وأحس بوجود قبس وشعلة صغيرة ممّا كان في نفس النبي، ويعتقد بأنّ مثل هذه الحالة موجودة بشكل أكمل في واقع النبي، وبذلك صار هذا النبي نبياً،

وبالتالي يقبل، بنبوّته، هذه كلها من قبيل التجربة الدينية.

○) أعتقد أنّه إذا قلنا بتحويل الدين إلى تجربة دينية فإنّ التدين ينحصر بالخواص، وهنا تكمن المشكلة، وبعبارة أخرى أنّ التجارب الدينية العرفانية من شأن الخواص أكثر من العوام، فإذا أردنا بالاستناد إلى التجربة الدينية حل مسألة التعددية، ففي الواقع سنقوم بحل المشكلة للخواص لا للعوام، وعلى حدّ قول العرفاء إنّ لسان الشريعة هو لسان العوام، وفي الواقع أنّ الدين يتجلى في الشريعة للعوام، فهل أنّ حل مشكلة التعددية عن طريق التوجه للإيمان سيحل المشكلة؟

●) إنّ مشكلة النسبية هي أنّها تختص بالخواص، أي أنّها مسألة فلسفية أو كلامية، فهي بالتالي مسألة ذهنية، وعلى ضوء ذلك ليست مطروحة للعوام وأنّهم هل يواجهون النسبية أم لا؟ إنّ المسائل التي طرحتها آنفاً تمثّل في الواقع جواباً عن السؤال الثالث، ومن هذه الجهة ترتبط بالبحوث السابقة، وهنا نسأل: ما هو

الغرض من جعل «الشريعة» في مقابل «الإيمان»؟ إذا كان المراد أنّ الواقعيات الاجتماعية والتاريخية المتعلقة بأتباع الأديان تتضمن، مضافاً للإيمان أو التجربة الإيمانية، سلسلة من القضايا العقائدية ومجموعة من الإداب والرسوم والأحكام وحتى وجود منظومات ومؤسسات دينية صارت متكلسة تاريخياً ومطلقة بحيث فقدت المرونة وتسبّبت في خلق نزاعات دينية، فيجب القبول بمثل هذه الحقيقة الواقعية، أجل، إنّ النظم العقائدية والأحكام العملية تحوّلت إلى دوغما وجعلت في قوالب من القوانين الجافة والشعائر والآداب وبالتالي خلقت مجتمعاً مغلقاً، والأشخاص الذين لا يعيشون في إطار هذه المنظومة العقائدية والعملية يتمّ طردهم وإقصاؤهم، وثمة أشخاص تحركوا على مستوى التصدي لهذه الآلهة وقالوا بلزوم الاستناد إلى الإيمان في إيجاد العلاقة بين أتباع الأديان لا على الشريعة «بمعنى مجموعة القوانين والآداب والرسوم»، هؤلاء يقولون إنّ الإيمان الديني عبارة عن التجربة الدينية، وهي أمر سيال ولا

تستلزم إقصاء الآخرين، وأنا بدوري أُوافق على هذا الكلام وأذكر هنا ثلاثة أمور بشكل موجز:

الأوّل: إنّ قبولنا للتعددية الدينية يعني القبول بما هو موجود في الأديان الكبيرة في الدنيا، والقول بأنّ هذه المنظومة العقائدية في الدين الكبير الفلاني صحيحة، أو أنّ نظام السلوكيات والشعائر في ذلك الدين كلّها صحيحة، فنحن في دائرة التعددية نتحدّث عن إمكان وجود الحقيقية في عدّة أديان ولا نتحدّث عن الوجود المسلّم للحقيقة في بنية الأديان الموجودة، وبين هذين القولين تفاوت كبير، إنّ كل متدين يجب أن يسمح لنفسه بأن يتحرك على مستوى نقد دينه الذي يعيشه وكذلك نقد الأديان الأخرى، أمّا ما هي «معايير النقد» فهو أمر آخر، لأنّه يحتمل دائماً وبسبب تلك الأُطر والقيود الأربعة التي ذكرناها فيما سبق، أنّ كل دين ابتعد كثيراً عن المعنوية الأُولى وأضحى على شكل مجموعة من الآداب والرسوم والشعائر ويتضمن قضايا عقائدية جافة وخالية من المضمون وبدون تأثير،

فمن هذا المنطلق فإنّ قبولنا للتعددية الدينية يعني أنّ «الحقيقة النهائية» قد تتجلى لنا بأشكال مختلفة، وهذا لا يعني أبداً القبول بجميع الأفكار الموجودة في جميع الأديان، ومن هذه الجهة يجب أن تقترن التعددية الدينية بالنقد الدائم والغربلة المستمرة للأفكار والعقائد الدينية، وهذا هو الشيء الذي تحدّثت عنه في الخصوصية الثالثة وهي الحقيقة الخفية، أي الحقيقة المستورة في داخل هذا الفعل والانفعال، والإنسان المتدين يجب أن يعيش حركة نقدية دوماً، لصون الحقيقة الفرارة التي تتعرض دائماً للغموض والارباك والاهتزاز ويصونها من هذه الأخطار، ومن هذا المنطلق يجب أن يكون لدينا فهم جديد ووعي جديد بهذه المسائل ويستلزم ذلك إعادة انتاج فهم الفكر الديني من موقع العمق.

الأمر الثاني: إذا كان مقصودكم من «الشريعة» ما يقع في النقطة المقابلة للتجربة الإيمانية، فتلك الشريعة ليست مقبولة، إنّ الشريعة المقبولة هي التي تتناسب وتنسجم مع سيالية التجربة

الدينية لتلك الحقيقة النهائية التي تتسم بتلك الخصوصيات الثلاث المذكورة آنفاً ، ومن هذه الجهة قد يكون لدينا نوعان من الشريعة، أحدهما شريعة متحجرة أو شريعة رسوبية، وهي الشريعة التي تنطلق من ممارسة الشعائر والرسوم وناشئة من نظام عقائدي واجتماعي، فهذه الشريعة غير مقبولة لدينا، والأخرى الشريعة التي تمثّل تجليات تاريخية، واجتماعية، وجسمانية ولسانية لتلك التجربة الدينية الحيّة الفعّالة، فمثل هذه الشريعة مقبولة لأنّها شريعة تملك الحيوية والديناميةوالسيالية، وعلى هذا الأساس فليس كل شريعة مرفوضة، الشريعة المتحجرة والجامدة هي المرفوضة، أمّا الشريعة التي تنسجم مع تلك التجربة الإيمانية فليست مرفوضة، والدين بالنسبة لأتباعه الأوائل لم يكن مسألة نظام اجتماعي أو قوانين وأحكام بالمعنى الموجود في علم الاجتماع وفلسفة الحقوق، وعندما نرى وجود كلمة «حكم الله»، فإنّ حكم الله هنا يعني ما ينسجم مع معنى التجربة الدينية التي نتحدّث عنها، أي

تجربة التحكيم النهائي «لله»، في بداية الإسلام عندما تأتي آية وتقرر لزوم عمل معين في مكان معين، أو أنّ العمل الفلاني حلال والعمل الآخر حرام، فإنّه لا أحد كان يتصور أنّ هذه الأحكام تتضمن بيان نظام للأُسرة، ولا بعد ذلك فهم علماء الاجتماع منها نظاماً للأسرة، وليست المسألة أساساً بهذه الصورة، يعني أنّ الأوائل المعاصرين للرسالة لم يفهموا أنّ هذه الأحكام تهدف لتنظيم الأُسرة، فالقضية لم تكن كذلك، بل مسألة تعيين العلاقة بين الله والإنسان، والمسألة هي أنّ الإنسان إذا أراد في كل مورد، مثلاً فيما يتصل بزوجته وأبنائه، أن يتحرك من مواقع طلب رضا الله، فكيف ينبغي له أن يعمل، وكيف يتصرف؟ ومن هذه الجهة فإنّ الأعمال والممارسات الدينية تؤدي إلى تقوية أو تضعيف الإيمان، وهذا هو الذي ورد فيما بعد في علم الكلام الإسلامي وقالوا: هل أنّ الإيمان قابل للزيادة أو النقصان، أم لا؟ إذاً فالمسألة الأصلية كانت تدور حول محور الإيمان، والمسألة هي أنّ الإنسان المؤمن كيف يعيش في ظلّ هذا الإيمان وكيف ينظم

علاقته مع الله، وهل أنّ تجربة «التحكيم النهائي لله» يمكن أن يعيشها الإنسان في حياته، أم لا؟

إنّ مفهوم «القانون» ومفهوم «النظام الاجتماعي» بالمعنى الحديث للكلمة ظهر فيما بعد، ولم يكن له وجود في صدر الإسلام، ففي بداية الإسلام لم يكن هذا المعنى الذي نفهمه من «النظام الاجتماعي» أو«النظام السياسي» أو «النظام الاقتصادي»، فما سمّي بعد ذلك قانون الله، كان عبارة عن خضوع الإنسان للحكم النهائي لله «حكم الله» والتأدب بأدب الله، والمطروح لدى العرفاء هو «أدب» الإنسان في مقابل الله، وعندما نقرأ كتب «احياء علوم الدين»، نرى أنّ الغزالي يقرر أنّ الأحكام التي يجب مراعاتها في نظام الأسره لا تعتبر قوانين الحياة، بل آداب الحياة الأسرية، وهكذا يتساءل العرفاء: ما هي آداب التجارة، ما هي آداب السفر، ما هي آداب المعاشرة، ما هي آداب العبادة؟ فالتعبير بكلمة أدب يستخدم في أمور العبادات وكذلك المعاملات وفي باب السياسة أيضاً، ففي

البداية لم تكن الشريعة بهذه المعنى الذي يدور في ذهنك، ولكن بمرور الزمان وبسبب التحوّلات والمتغيرات التاريخية والاجتماعية في عالم الإسلام ظهرت منظومة عقائدية واجتماعية في الوسط الديني، وظهر علم الفقه بهذه الصورة الموجودة الآن.

هذه كلها حصيلة سلسلة من التحوّلات التاريخية والاجتماعية على إمتداد تاريخ الإسلام، وفي نظري أنّ أهم معيار ينبغي الالتفات إليه في هذه المسائل هو أن نرى بأي نوع ونمط من الحياة، وبأي نوع من العمل، وبأي نوع من القانون نستطيع تفعيل وإحياء التجربة الدينية في واقع المسلمين؟ وأي فتوى وأي قانون يتقاطع ويربك التجربة الدينية؟ إنّ هذه الرؤية من شأنها أن تغيّر الكثير من المسائل، ومن هذه الجهة يتمّ التفكيك بين الفقه بوصفه مبدأ نظام حقوقي، وبين الشريعة بوصفها مظهر عملي للتجربة الدينية وطريق للآخرة، ولابدّ من التفكيك بينهما، وهذا هو الاجتهاد الذي نحتاجه الآن في مسألة الحقوق تماماً حاله حال سائر

التفاسير في داخل المنظومات الحقوقية، مثلاً الآن توصلنا في مسألة المعاملات والسياسيات إلى نظام حقوقي، وهذا النظام الحقوقي لابدّ أن يهدف لتنظيم العلاقات الدنيوية بين أفراد المجتمع أو بينهم وبين الحكومة ويعيش التحوّل والتغير بما يتناسب مع الواقعيات والمتغيرات على أرض الواقع، ولكن هذا النظام الحقوقي لا يكون تابعاً للدين والتدين، إنّ الشيء الذي يرتبط بالدين والتدين هو: ما هو الطريق لتقوية التجربة الدينية في واقع الإنسان، وما هو العمل الذي يؤدي إلى إضعاف وذبول هذه التجربة الدينية؟ وهذا هو معنى مقولة الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» أنّ الفقه عمل دنيوي وأنّ علم الآخرة هو علم «المهلكات» و«المنجيات».

الأمر الثالث: أنّ جعل «الإيمان» في مقابل الشريعة طرح في برهة من التاريخ لدى بعض المتكلّمين المسيحيين، وفي برهة أخرى ازيل التقابل بينهما، فالمسألة في المسيحية كانت تدور حول: هل أن علاقة الإنسان بالله تقوم على أساس القانون،

والأحكام الشرعية، أو على أساس لطف الله وعنايته؟ وهذا هو الموضوع الوارد في النصوص الدينية والكلامية في ديننا أيضاً، وهو: هل أن الله تعالى يتعامل مع عباده على أساس التفضل أو اللطف، أو على أساس العدل؟ وقد ورد في بعض الأدعية «إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك»، وقد تمّ في المسيحية القبول بهذا الأصل وهو «إذا كان مقصود الإنسان العثور على ذاته فإنّه سيفقد الله، وإذا ترك ذاته وكان مقصده هو الله فإنّه سيحصل على ذاته».

والسؤال هو: هل أنّ هذه الحقيقة يجب قبولها بشكل «قانون»، أي القانون الذي أن يرسم علاقة الإنسان مع الله وينظمها، أو لا يوجد مثل هذا القانون، بل إنّ الله تعالى يريد برحمته من جانب واحد وبدون أي قانون أن يغفر للإنسان ويرحمه؟ وقد ورد في البروتستانتية أنّ الإنسان إذا اعتقد بهذه الحقيقة بشكل واقعي فإنّه يؤدي إلى أنّ الإنسان يطرح نفسه في مقابل الله، في حين أنّه لا ينبغي طرح أي شيء في مقابل الله، ويقول البروتستانيون: إنّ لطف الله وعنايته بالإنسان تقع من طرف واحد

وبالتالي يتمّ حلّ جميع المسائل، أمّا الكاثولكيون فقد عملوا على تقنين هذه الحقيقة وجعلها في إطار قانون.

وقد أوجد المتأله البروتستانتي الكبير في القرن العشرين «كارل بارث» تحوّلاً في هذه المسألة، بمعنى أنّه وافق على قانونية هذه المسألة ولكنّه طرحها من زاوية اللطف والعناية الإلهيّة، وقال: إنّ مثل هذا القانون موجود، ولكن هذا القانون ينبعث من لطف الله ورحمته وعنايته بالإنسان، إنّ الله أسس مثل هذا القانون من موقع لطفه وعنايته، وهذا الأمر يمثّل عين العناية الإلهيّة، ومن هذه الجهة أوجد حلاً جامعاً في المسيحية، حيث جمع بين تقنين الرابطة بين الإنسان والله من جهة، والعناية من طرف واحد من جهة أخرى، فما تمّ رفضه في المسيحية بعنوان «الشريعة» هو في الواقع «القانون» الذي لا يرتبط بالعناية الإلهيّة.

ومن مجموع ما تقدّم نستنتج هذه الحقيقة، وهي أنّه لا ينبغي تصور وجود تقاطع ومنافاة بين الشريعة والإيمان، بل يجب السعي لإخراج الشريعة من الحالة

الرسوبية والانجماد والتحنط والتي باتت على شكل نظام حقوقي واجتماعي وتقاليد ورسوم، وجعلها بشكل تتجلى فيها التجربة الدينية والإيمانية على المستوي العملي، وفي هذه الصورة تكون الشريعة عبارة عن المعايير لسلوك الإنسان المنبعثة من التجربة الدينية وتستوعب جميع حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، فلو تحققت هذه الحالة فلا لزوم لجعل الشريعة في مقابل الإيمان.

O) نحن نعيش في محيطنا الثقافي، ومن خلال رؤية تاريخية، تجربتين مختلفتين ويقعان في عرض واحد تقريباً، أحدهما المنهج الفقهي، الذي يؤكد عادة على الشريعة بمعنى الجهاز الحقوقي والمنظومة من الأحكام الناشئة من الدين، والآخر المنهج الديني الذي يؤكد على الإيمان، والذي يتجلى عادة في المدارس أو المذاهب العرفانية، وهذا المنهجان المختلفان يفتحان أو يغلقان إمكانية وجود تعددية دينية، وبعبارة أخرى نطرح هذا السؤال: ما هي العناصر والعوامل الاجتماعية أو

المذهبية في تاريخنا وثقافتنا التي تؤيد وتدعم التعددية المذهبية، وما هي العناصر التي تعتبر موانع لتحقيق التعددية الدينية؟ سواءً كانت عوامل اجتماعية، يعني آثار ومعطيات الدين في المجتمع، أم كانت عناصر فكرية.

●) أعتقد أنّ هذا السؤال يرتبط في الغالب بالثقافة الإسلامية، وقد حدثت في هذه الثقافة حادثة غير مطلوبة، وهذه الحادثة تسببت على إمتداد التاريخ الاجتماعي للمسلمين، في أن يتحرك المسلمون، بدلاً من حصر اهتمامهم في تقوية العلاقة الحية بين الإنسان والله وكيف ينبغي أن تكون هذه الحقيقة، وكيف يعيش الناس التجربة الدينية في أعماق وجودهم، بالكلام عن مسألة التدين بمنهجية أخرى، بالضبط كالبحوث الفلسفية أو الرياضية أو البحث في النظام الحقوقي، أي صارت بشكل علم أو فن، وتحرك علماء الدين لإثبات وجود الله من موقع الاستدلال بمجموعة من القضايا والبراهين، أو قاموا بتدوين أحكام وقوانين عملية للناس لإدارة شؤون حياتهم

وهكذا، وهذه الحادثة وقعت تقريباً في جميع الأديان وهي ما يصطلح عليه بتحوّل الدين إلى «شريعة»

وأعتقد أنّ هذه الحادثة التي وقعت في تاريخ المسلمين مردّها إلى توهم اتحاد مفهوم الإيمان مع الشريعة، وتصوروا أنّ التدين يعني الاعتقاد بمجموعة من القوانين والأحكام، في حين أنّ جوهر التدين في بداية الإسلام كان عبارة عن حركة في خط التجربة الدينية والسلوك الديني، وهذا التحوّل التاريخي جعل من القوانين الشرعية مطلقة، وكل إنسان لا يعمل بها فإنّه فاقد للحقيقة، ولو قبلنا أنّه لا يمكن الحديث عن العرف مع جمهور المسلمين الذين يعيشون مثل هذا الخلط التاريخي واقناعهم بأنّ كل شخص، وكل قوم، وكل جماعة، يستطيعون أن يعيشوا حياتهم الخاصة وأنّ هذه الحياة الخاصة تعتبر نوعاً من أنواع الحياة الدينية، ففي هذه الصورة أتحدّث عن تلطيف الشريعة، يعني لابدّ من فصل الشريعة عن علم الفقه والنظام الحقوقي، الذي يجب

أن يتحوّل أيضاً ويدور مدار العلل والمقاصد.

٥) إنّ تلطيف الشريعة هذا أو تنزل الشريعة إلى التجربة الدينية هل هو أمر جماعي أم فردي؟ لأنّ كل واحد من هذين الشقين يستلزم توابع مختلفة، فلو فرضنا أنّه جمعي، فهذا يعني القول بوجود تفسير غالب ومهيمن، ولو كان فردياً فإنّه يتعدد بعدد الأفراد.

●) في البحوث المتقدمة إذا كان القرار مبني على التجربة الدينية ففي هذه الصورة لا تكون هذه المسائل مطروحة عند جمهور الناس وبالتالي، فهذا يعني أنّهم لا دين لهم، ولكن العرفاء يجيبون عن هذه المسألة ويقولون: إنّ هذه المسألة تكمن في التفسير الصحيح للتجربة الدينية لا في التجربة نفسها، ويعتقدون أنّ الإنسان يبحث عن ضالة، ولكنه لا يعلم ضالته ما هي، والناس يعيشون تجربة ذلك الأمر المطلق، ولكنّهم عند تفسيرهم للمصداق يقعون في خطأ واشتباه، أي أنّ مشكلة عامة الناس في التعبير والتفسير، لا في التجربة نفسها،

فعندما يملك الإنسان وعياً صحيحاً عن هذه التجربة، فسوف تحلّ القضية، والأنبياء هم القادة الذين علّموا الناس التفسير الصحيح للتجربة الدينية، وهذا هو معنى دعوتهم للتوحيد وهدايتهم للناس.

وهنا لابدّ أن أُبيّن عدّة نقاط: لقد تحدّثت آنفاً عن التجربة الدينية ولزوم إشاعة التجربة الدينية والتفكيك بين علم الفقه وبين الشريعة الإلهيّة بوصفها طريق للآخرة، ومقصودي ليس هو التجربة الدينية الخاصّة بهذا الشخص وذاك، بل المقصود هو أنني لو سئلت: على ماذا يقوم أساس دين الإسلام؟ فأقول: يقوم على التجربة الدينية للناس لا على براهين إثبات وجود الله الأرسطية وغير الأرسطية، ولكن الحديث عن التجربة الدينية يكون بشكل عام، ولا يعني تجربة خاصة لأشخاص معينين، أي أتحدّث عن نظرية تقرر أنّ تدين المسلمين يجب أن يقوم على التجربة الدينية لهم والتي تتضمن ثلاث خصوصيات للحقيقة، كما ذكر ذلك عرفاؤنا، أمّا ما هي النتائج والمعطيات لهذه التجربة على أرض الواقع والعمل، أو ما هي أنماط التجارب

الدينية التي تحققت؟ فكلامي غير ناظر إلى هذا المعنى، فالتعدد والتنوع في التجربة الدينية موجود قطعاً، لكن نمط الشريعة يتعدد ويتنوع أيضاً فيما يتصل بهذه التجارب الدينية، ويختلف هذا النمط من الشريعة عن الشريعة التي تستمد مقوماتها من الأدلة الفلسفية والكلامية ومن الآداب والرسوم والمؤسسات الاجتماعية، وفي هذه الشريعة يوجد تعدد وتنوع أيضاً، ولكن هذه الشريعة شريعة جامدة ومتكلسة ومنقطعة عن الحياة المعنوية للإنسان، ومن هذه الجهة فليس الكلام عن تجربة خاصة لشخص معين، أو إجبار شخص على نوع خاص من التجربة، بل الكلام هو أن يقوم التدين على أساس التجربة الدينية، وهذه التجارب متعددة ومتنوعة.

النقطة الأخرى، أنّ وجود التعدد في المنهج الهرمنيوطيقي صحيح، ولكن في الهرمنيوطيقا الدينية هناك مسألة تقع مورد البحث، وللأسف فإنّ هذه المسألة لا تبحث في أوساطنا حالياً وهي: كيف يتحقق فهم كلام الله؟ أُريد القول إنّه عندما نبحث

هذه المسألة ونتحدث عن علاقتها بتلك التجربة الدينية، فإنّ هذا البحث سيكون منطلقاً لإيجاد تحوّلات كبيرة في الفهم الديني.

النقطة الأخرى، التي أُريد الحديث عنها هنا، هي أنني لا أقصد التركيب، والمنهج الذي ذكرتموه من قبيل أن يقول البعض: في هذا العصر لا يمكن إدارة البلد بدون موسيقى، ومن هذه الجهة لابدّ أن نجد دليلاً على اباحة الموسيقى، ويأتي شخص آخر ويطرح دليلاً آخر على حرمة الموسيقى، فكلامي غير ناظر إلى هذه الحالة والبحث الذي أطرحه لا يمثّل طريقاً للحل العملي لجملة من المشكلات، فأنا أساساً لا أتحدّث عن مثل هكذا تلطيف للشريعة، بل مقصودي التغيير في بنية الخطاب الديني، الذي يتحدّث عنه البعض باسم الدين في بلدنا، ومن خلال إيجاد هذا التغيير الأساسي في بنية الدين فإنّ جميع الثمرات والمعطيات ستكون متناسبة مع هذه التغييرات.

أنا لا أُفكر اطلاقاً بأننا نواجه بعض المشكلات، مثلاً مشكلة الموسيقى، حق الترشيح والانتخابات والمشكلات الأخرى من

هذا القبيل وينبغي علينا أن نعمل على أسلمة هذه القضايا، أنا لا أُفكر بأسلمة هذه الأمور (يعني صبغ كلّ أمور الدنيا بصبغة إسلامية) وأعتقد أنّ هذا الطريق غير صحيح، أنّ هذا العمل يتسبب في إثارة المشكلات التي أشرتم إليها، ولكن إذا نظرنا إلى المشكلات التي يواجهها مجتمعنا، فبعض هذه المشكلات ناشئة من أنّ بعض جوانب الحياة التي ينبغي أن توضع في مكانها الحقيقي قد اصطبغت بلون ديني، مثلاً يقال: إنّ مخالفة القوانين المقررة من قِبل الحكومة تعتبر ذنباً شرعياً، وقرارات الحكومة تتضمن وجوباً شرعياً، فهذا الكلام يعني اضفاء لون الدين على الأمور التي هي غير دينية بطبيعتها، وترتبط بالإدارة والنظام العقلاني والعقدي، فلو ألبسنا مثل هذه الأمور لباس الدين، فسوف تبرز مشكلات من هذه الجهة، ولا يرتبط هذا الكلام بتلطيف أو عدم تلطيف الشريعة، لأنّ ذلك التلطيف الذي أتحدّث عنه، يكون له موضوعية ومصداقية في دائرته، بمعنى يجب تلطيف الشريعة في دائرتها وإطارها، لا أن نضع

الشريعة في دوائر لا تتعلق بها، فينبغي جعل العلم، والفلسفة، والأخلاق، والفنون، والأدبيات، والسياسية (بمعنى سياسة المجتمع المدني) والشريعة كلّ واحد في مكانها المعين ثم نقوم بدراسة العلاقة والرابطة فيما بينها، لأنّ مقوّمات التعددية التي تحدّثنا عنها تمتد إلى التعددية الاجتماعية التي لم نتحدّث عنها، وفي الواقع أن بحثنا يبتني على فرض وجود مجتمع تعددي، وطبعاً في المجتمع التعددي توجد مراكز وتيارات كثيرة وعديدة، والأشخاص العارفون هم الذين يستطيعون رؤية كافة مستويات وأبعاد الحياة بمنظار ديني.

---

(٩)

الدين، التسامح، والعنف[1]

س) نتحدّث في هذه الحوارية عن «الدين، والتسامح، والعنف» ومقصودنا من «العنف» هو ذلك النمط من العنف المنهجي لغرض تحقيق أهداف خاصّة، وأوّل سؤال هو: على أي مباني معرفية تستند إليها ممارسة العنف، وبخاصة في المجتمعات الدينية؟

الشبستري: أُركز في بحثي هذا على المجتمعات المسلمة، وللأسف فإنّ المجتمعات الإسلامية تشهد ظاهرة العنف بالمعنى المذكور، ومع أنّ الدستور معترف به رسمياً في هذه المجتمعات ومن المقرر أن تتحرك الفئات والجمعيات في تحقيق مقاصدها السياسية والاجتماعية من خلال

١ــ حوار مع الشيخ شبستري، صحيفة كيان، العدد ٤٥.

اتباع طرق سليمة، ولذلك يطرح هذا السؤال: على أي مباديء نظرية وعملية تبتني ظاهرة العنف هذه؟

إنّ تدوين الدستور في هذه المجتمعات على أساس الاعتراف بحقوق الإنسان يعمل على تقييد السلطة ويرتكز الدستور على مبان معرفية وانتربولوجية وسسيولوجية ودينية خاصة، وفي المجتمعات المسلمة، رغم تدوين الدستور على أساس هذه المباني، فإنّ بعض الناس في هذه المجتمعات يعتقدون بمباني أخرى غير هذه المباني، والظاهر أنّ هذا الأمر يمثّل أحد العوامل الأساسية لظاهرة العنف في المجتمعات المسلمة.

إنّ الدستور في النظم الديمقراطية يبتني على أساس حقوق الإنسان وتعددية الحقيقة، أي الاعتقاد بأنّ الإنسان بإمكانه أن يتبنى فلسفات مختلفة وتكون له رؤى مختلفة عن العالم والإنسان والإيمان، فلو أنّ مجموعة من الناس اعتقدوا بمجموعة من الحقائق الأبدية في مجال الدين، والسياسية، ومعرفة الإنسان والعالم، ولم يعلم بها سائر الناس،

وقامت هذه المجموعة بإجبار الناس على الحياة وفق رؤيتهم وفلسفتهم «والمعتزلة، في تاريخ الفكر الديني للمسلمين قاموا بهذا العمل واليوم يسلك هذا المسلك بعض الجماعات أيضاً» فمثل هؤلاء الأشخاص لا يستطيعون الإيمان بحقوق أساسية للناس وتدوين الدستور وفقها.

نحن البشر نعيش بصورة جماعية، والتعدديات الموجودة في العالم البشري تستوجب بناء الحياة الاجتماعية المشتركة على أُسس ومباني بحيث يستطيع الأفراد أن يتحركوا في حياتهم على هذه الأُسس في حياتهم الاجتماعية المشتركة، والدستور في الواقع يوفّر مثل هذا الأساس والمبنى، ومثل هذه الدساتير تقوم على أساس معرفي خاص وتنبثق منها بنية اجتماعية خاصّة، فلو لم تؤخذ تلك المباني بنظر الحسبان فإنّ تدوين دستور ديمقراطي لا يكون له معنى.

وفي المجتمعات المسلمة قام المثقفون سواءً من المثقفين الدينيين أو غير الدينيين، بتدوين الدستور على أُساس مباني معرفية جديدة وعلى أساس مراعاة

المبادئ الديمقراطية، ولكن المثقفين في المجتمعات المسلمة كانوا يعيشون منفصلين عن الجمهور والطبقة العامة من الناس، الذين لم يتعرّفوا على هذه المباني المعرفية الجديدة أو لم تترسخ في أذهانهم، فالدستور في المجتمعات المسلمة يتضمّن حقوق أساسية وحريات معينة للناس، ولكنّ الكثير من المسلمين في مقام العمل لم يقبلوا بالمباني المعرفية للدستور وظلّوا مستمرين بالعمل بالمباني المعرفية التقليدية والسلطوية، وفي إطار هذه المباني التقليدية لم يتمّ القبول بالتعددية، وحقوق الإنسان، والحريات السياسية والاجتماعية، وحرية الدين والمعتقد، ومن هذه الجهة نرى وجود تهافت وعدم تجانس بين تلك المباني المعرفية التقليدية التي تحظى بقبول واسع في هذه المجتمعات الإسلامية، وبين المباني المعرفية الجديدة التي تقوم عليها القوانين الديمقراطية.

وثمة نقاش وسجال بين المثقفين الدينيين وغير الدينيين فيما يتصل بعدم

التجانس هذا، ولكن مثل هذه البحوث لم تمتد لحد الآن في الوسط الثقافي لجمهور المسلمين، فالبحوث المعرفية، المطروحة بين المفكرين والفلاسفة والمتكلّمين لم تطرح بهذا المستوى بين عامة الناس، وهذا الأمر تسبب في وجود نوع من التباين والتضاد بين ثقافة الخواص وثقافة العوام، وتسبب في ظهور مشكلات عدّة (وللأسف فإنّ هذه الظاهرة موجودة في المجتمعات الإسلامية) أمّا في البلدان الغربية فقد امتدت هذه الأفكار والمباني المعرفية الجديدة وبشكل بسيط بين العوام أيضاً، فالعوام هناك يدركون مفاهيم من قبيل حقوق الإنسان، والتعددية، والحرية، ولكن هذه الظاهرة لم تتحقق في المجتمعات المسلمة، وبالتالي فإنّ هذه الأفكار الجديدة لم تمتد إلى القطاعات العامة في المجتمع.

واليوم نرى في المجتمعات التي تقوم على أساس دستور ديمقراطي، فإنّ البنية السياسية والاجتماعية منسجمة تماماً مع المباني المعرفية للدستور هناك، ولكن المجتمعات المسلمة لاتزال تعيش بنية

سياسية تتناسب مع المباني التقليدية في ثقافتها، وهذا الأمر يعدّ من منابع العنف في المجتمعات المسلمة.

ولا يزال هناك، في المجتمعات المسلمة، أفراد وجماعات ترى في الدستور وفي المباني المعرفية التي يقوم عليها والقيم السياسية والاجتماعية المتولدة منها (كالمجتمع المدني) ما يتعارض مع مبانيها المعرفية وما تعتقده من مباني سياسية واجتماعية، وبما أنّها لا تريد التخلي عن مبانيها المعرفية وتطبيق نفسها على الظروف الجديدة، فمن الطبيعي أن تتحرك هذه الجماعات من مواقع الدفاع عن البنية السياسية والاجتماعية التي تراها متناسبة مع تلك المباني المعرفية والقيم الثقافية، ويقوم الإيمان، والعقيدة، والتعصب، والثروة بدعم هذه الرؤية، وبالتالي يصرحون بأنّهم يريدون تطبيق تلك الثقافة القديمة على هذا المجتمع، وهذه الجماعات، بالرغم ممّا شهدته هذه المجتمعات من تحولات ثقافية واجتماعية واقتصادية، يريدون إعادة الوضع إلى ما قبل عدّة قرون وإعادة

انتاج تلك الثقافة، ولكن بما أنّ ذلك الوضع لا يقبل إعادة الانتاج من جديد، فهنا يتولد العنف وبغطاء الدين والتدين.

O) الظاهر أنّ الكثير من المثقفين كان لهم دور في إيجاد وتهيئة الأرضية للعنف في المجتمع الديني، على سبيل المثال نشير إلى المثقفين المتأثرين بالايديولوجيات اليسارية، الذين كانوا يرومون ادلجة الدين وعرضه على المجتمع من هذه الرؤية لتكريس مكانة الدين في نفوس الناس، وفي الواقع كانوا يروجون لايديولوجيات حديثة تستخدم أيضاً لتحقيق أهدافها آليات العنف، أي أننا نشهد وجود مثقفين ومتنورين في الطرف الآخر يسوغون استخدام العنف لتطبيق رؤيتهم وآرائهم، مثلاً الجماعات الفاشية وشبه الفاشية، ولذلك يطرح هذا السؤال نفسه: هل أنّ ظهور العنف ناشيء من التعارض بين المثقفين والتقليديين، أو أنّ ظاهرة العنف تمتد إلى صفوف

المثقفين والحداثيين الذين يملكون خصوصية تثير العنف في المجتمع؟

●) لقد أشرتم إلى نقطة مهمّة، فإنّ القسم الأعظم من أشكال العنف في هذه المجتمعات ناشيء من غير المثقفين، ولكن بعض أشكال العنف هذه ترتبط بآراء بعض المثقفين الدينيين، وهؤلاء المثقفون متأثرون بايديولوجيات يسارية ويريدون انتاج ايديولوجية سياسية من الدين، وجماعة أخرى من المثقفين لا يملكون ارتباطاً عاطفياً بتراثهم الديني ويستخدمون الدين بمثابة أداة في المواجهة، وبعض من سمّي بالمثقف الديني في العالم الإسلامي، لا ينبغي بالتحقيق الدقيق أن يصنّف على المجددين الدينيين، هؤلاء استخدموا الدين كوسيلة لنشاطهم الثقافي والسياسي من دون أن يكن لهم هاجس ديني، كما أنّ الفئة الأولى من المثقفين الدينيين، وفي ذات تظاهرهم بالتنوير والحداثة، فإنّهم بقوا مكبلين في أسر التراث ولم يتمكنوا من إيجاد علاقة نقدية مع التراث، فهذه الفئة تعيش

الهاجس الديني ولكنّها ليست وليدة هذا العصر.

○) هل تعتقد بأنّ التقليديين مسؤولون عن ظاهرة العنف؟

●) نعم، ولكن كلامي لا يرتبط بوجود تعليمات في تراثنا تدعو للعنف أم لا، فكلامنا هو أنّ الحياة في هذا العصر، ومن دون مواجهة نقدية للتراث، تقود إلى انتاج العنف، وعدم إصلاح الفكر السلطوي القديم ومنع طرح مباني معرفية تتناسب مع البنية السياسية الديمقراطية والإصرار على حفظ البنية السياسية القديمة، يعدّ من العوامل المهمّة في إنتاج العنف في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

○) أيٍّ من البنى السياسية والاجتماعية، وأيٍّ من الرؤى التاريخية والثقافية تنتج العنف؟

●) لا أعلم إلى أي حد يرتبط ما سأقوله بهذا السؤال، ولكنني أعتقد أنّ الإصرار على النظام السياسي والاجتماعي القديم وعدم التحرك على مستوى تغييره هو السبب في خلق ظاهرة العنف، فطوال القرون

الماضية ظهرت في مجتمعنا بنية سياسية واجتماعية كانت منسجمة مع الثقافة السياسية لذلك الوقت، ولكن الإصرار على بقاء هذه البنية السياسية والاجتماعية والثقافية ينتج العنف، لأنّ المجتمع المعاصر لا يكتب له النجاح والتوفيق بدون مشاركة الجميع في جميع النشاطات السياسية وغير السياسية، وفي سياق الحياة المعاصرة، التي تعتبر التنمية والتقدم من أهم أهدافها، فإنّ الحياة لا تتيسر بدون تفعيل وتنشيط شرائح المجتمع المختلفة، ومن هذه الجهة لابدّ من توفير ظروف معينة تؤهل الأفراد لأعلى درجات الإزدهار المادي والمعنوي، ولكن النقطة المهمّة هنا أنّ مثل هذه الحياة لا تتيسر إلاّ في ظلّ النظم السياسية الديمقراطية بحيث يمكن ايصال الناس إلى مراتب عالية لاستثمار كافة قابلياتهم وقدراتهم، ومثل هذه العملية لا تكون متاحة إلاّ في ظلّ الأنظمة الديمقراطية.

أمّا نظامنا السياسي والاجتماعي والثقافي القديم فإنّه لم يكن ديمقراطياً، في حال أنّ نظامنا السياسي

والاجتماعي القديم كانت له صور مختلفة، ولكن العنصر المشترك في هذه النظم، تتمثّل في إطاعة الناس لقوى السلطة ومراجع القوة المختلفة، بحيث إنّ هوية الناس وشخصيتهم تكتسب معناها من شكل ارتباطها وعلاقتها بالقوى الأعلى، ولم تكن ثمة مشاركة في السلطة وصنع القرار، ولم يكن الإنسان يختار مصيره بنفسه، وأساساً فإنّ هذه المباني والأصول الحديثة لم تكن مطروحة في ذلك العالم، والإصرار على إبقاء تلك المباني والنظم السياسية والاجتماعية في هذه المجتمعات المعاصرة يتسبب في قمع وتعطيل طاقات الإنسان المبدعة، في حين أنّ واقع الحياة المعاصرة والسباق العالمي لتحقيق التنمية المادية والمعنوية شمل المجتمعات الإسلامية أيضاً، ويستدعي نمطاً آخر من الحياة، فالإصرار على حفظ ذلك النظام السياسي والاجتماعي يتسبب في ظهور العنف، لأنّ الحاجات المادية والمعنوية للإنسان المعاصر لم يتمّ إشباعها على أساس الرؤية القديمة،

ويقوم البعض بإعاقة حركة التنمية المعنوية والمادية في فضاء المجتمع.

إنّ هذه المجتمعات ليست أُحادية الثقافة، ففي حين يسود فيها النظام الاجتماعي والسياسي القديم، فإنّ قسماً وشريحة من هذه المجتمعات المسلمة تطالب بنوع آخر من الحياة والفاعلية والإبداع، وقد ظهرت قوى ومجاميع في العقود الأخيرة في المجتمات المسلمة تطالب بنمط جديد من الحياة، في حين أنّ البنية الاجتماعية القديمة تفرض نمطاً آخر من الحياة، ونتيجة ذلك عدم إمكانية إيجاد حوار بين الطرفين ممّا يتسبب في زيادة مظاهر الصدام والنزاع، وبذلك تظهر مشكلة في داخل الجماعات تستدعي استخدام العنف.

إنّ هذا النظام السياسي الاجتماعي والثقافة السياسية الحاكمة على المجتمعات المسلمة تمثّل امتداداً لتلك الحياة السياسية القديمة، يعني منذ عصر خلافة الخلفاء الراشدين وإلى الخلفاء الامويين والعباسيين وإلى السلطنات وشبه السلطنات اللاحقة، فإنّ الإطار لم يتغير، ولم تكن في تلك النظم الاجتماعية

والسياسية، حقوق الإنسان العصرية ومشاركة الناس في اتخاذ القرار والحرية والمساواة بالمعنى المعاصر، مثلاً كانت البيعة مطروحة في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، ولكن لم تكن في هذه البيعة مشاركة اجتماعية ــ سياسية بالمعنى المعاصر، ولم يكن لعامة الناس دور في اتخاذ القرارات، فكان في أفضل الحالات لبعض أفراد النخبة دور في عملية البيعة، وبعد تحقق البيعة لا يحق لهم فسخها ونكثها.

إنّ الحرية السياسية كانت موجودة في عصر الخلفاء الراشدين ولكن هذه الحرية تنحصر في إمكانية توجيه النقد من قِبل الأفراد للحاكمين، وهذ الأمر يرتبط بانصاف وعدالة الحاكم فيما يصغي لهذه الانتقادات أم لا يصغي، ولكن هل أنّ حرية الانتقاد تعني المشاركة في اتخاذ القرارات في مجالات الحياة السياسية؟ هل أنّ هذه الحالة تتطابق مع الحريات السياسية والاجتماعية الواردة في الدستور المعاصر؟ كلاّ أبداً، فالحرية السياسية بالمعنى المعاصر إنّما يكون

لها معنى فيما إذا اقترنت بالسياسة المعاصرة التي تعني المشاركة العامة في التخطيط وتقرير المصير، ولم تكن السياسة بهذا المعنى موجودة في العصور الغابرة، فكيف يمكن البحث في مطاوي التراث عن الحريات السياسية بالمعنى المعاصر، إنّ مراجعة بحوث الإمامة في علم الكلام والفقه الإسلامي يشير إلى ضيق دائرة السياسة في ذلك الوقت، ويقول البغدادي في كتاب «الفرق بين الفرق»: «إنّ واجبات الإمام عبارة عن نصب القضاة، وحفظ الثغور، وتقسيم الفيء، والآخرون أيضاً كتبوا هذه الواجبات للحاكم مع تفاوت يسير، ففي تلك الأيّام كانت حدود واجبات الإمام هي تلك الحدود السياسية.

وأعتقد أنّ أحد أشكال الخلط في مجتمعنا أنّ البعض تصوّر أنّ الحرية في نقد الحاكم في صدر الإسلام يساوق الحريات السياسية والاجتماعية الموجودة في العالم المعاصر، وأساساً لا يمكن القول أنّ حرية نقد الحاكم كانت مكفولة للناس في ذلك الزمان، إذاً فالنصوص الدينية والتراث

الإسلامي توفر الحريات السياسية والاجتماعية بالمعنى المعاصر.

في الماضي كان الشخص الذي يقف على رأس النظام الاجتماعي والسياسي ظالماً أحياناً وعادلاً أحياناً أخرى، وأحياناً يسمح للآخرين بانتقاده وأخرى لا يسمح لهم، وهذا الأمر يختلف عن الحرية السياسية والاجتماعية في هذا العصر، والتي تعني الحرية في تعيين المصير السياسي والاجتماعي للناس ومشاركتهم بناء ذلك المجتمع، والإصرار على أنّ المفاهيم السياسية المعاصرة موجودة في نصوصنا الدينية القديمة أو موجودة في تراثنا وسنّتنا القديمة ليس فقط لا يحل مشاكلنا المعاصرة، بل يضاعفها ويعمقها، والمنهج الصحيح هو أنّنا نحن المسلمون يجب أن نطرح هذا السؤال: ما هي النسبة التي تربطنا بهذه العلوم والمفاهيم السياسية في عصرنا الحاضر، والتي لا نستطيع أن نعيش بدونها، هل يسمح لنا إيماننا الديني بقبول هذه المفاهيم والتوجه لهذه العلوم أم، لا؟ والجواب الديني عن هذا السؤال إيجابي تماماً.

وأمّا ما يطرحه البعض من لزوم تغيير رؤيتنا عن الله والإنسان والدنيا وما إلى ذلك لحل مشاكلنا المعاصرة، فأقول إننا لو لم نحل المسائل السياسية الأصلية فإنّ مشكلتنا لا تنحل، بمعنى أننا يمكن أن نغير تصورنا في الفلسفة أو الكلام عن الله وعن سائر المفاهيم الدينية وصياغتها بشكل أكثر عقلانية من الماضي، ولكن ذلك لا يستطيع حلّ مشكلتنا الأساسية وهي مشكلة استخدام العنف، فيجب علينا تغيير البنية السياسية والاجتماعية القديمة والتي تصطبغ بصبغة كلامية ودينية، ونتوجه نحو صياغة بنية سياسية واجتماعية وثقافية جديدة، وهذه البنية هو ما يصطلح عليه في العصر الحاضر «السياسة الثقافية والاجتماعية الديمقراطية»، وطبعاً لو أردنا التخلي عن البنية السياسية والاجتماعية القديمة فيجب علينا التخلي عن المباني الفقهية والكلامية والمعرفية التي تقترن معها، وهذه العملية ممكنة من جهة، وضرورية من جهة أخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل نستطيع نحن المسلمين النظر لحياتنا الدنيوية الاجتماعية من زاوية «العقد»؟ هل يسمح لنا فكرنا الديني بمثل هذه الرؤية؟ وهل نستطيع تشبيه الحياة الاجتماعية بعقد كما هو الحال في العقود التي يمضيها جماعة لتأسيس شركة مساهمة؟ هل نحن على استعداد لأن نقبل من زاوية دينية بتأسيس نظام اجتماعي نتحمل مسؤوليته بوصفنا أفراداً مستقلين؟ هل نستطيع القول: إننا نريد إيجاد منظمة اجتماعية تقوم على أساس العدل وحقوق الإنسان من زاوية نظر فلسفية؟ ونرى الآن وجود تيارين يتنازعان بشكل جاد، وعلى أساس أفكار أحدهما يمكن بل يجب ارساء دعائم البنية الاجتماعية والسياسية، على مبنى العدالة المستنبطة من الكتاب والسنّة.

وعلى أساس الفكر الآخر فإنّه لا معنى للعدالة المستنبطة من الكتاب والسنّة، بل يجب إقامة النظام الاجتماعي على مبادىء مستوحاة من التفسير العقلاني وحقوق الإنسان، وهذا البحث ينتج العديد

من البحوث، مثلاً ما هي المسائل التي تتفرع عن العدالة وحقوق الإنسان؟ وما هي الحريات السياسية والاجتماعية طبقاً لمفهوم العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان؟ وما هي الحرية في إطار العدالة؟ وغير ذلك من المسائل، فالأشخاص الذين يريدون تشييد نظامهم الاجتماعي على هذه المباني سيأخذون بنظر الاعتبار معتقداتهم الدينية أيضاً.

○) لماذا كانت البنية التقليدية وغير الديمقراطية منتجة للعنف؟ هل السبب في انتاج العنف هو كون هذه النظم تقليدية، أم بسبب كونها غير ديمقراطية، أو بسبب كلا العاملين؟

●) يجب علينا التمييز بين مسألتين:

أحدهما: هل أنّ النظم السياسية والاجتماعية القديمة كانت منتجة للعنف في ذلك العصر أم لا؟

والثانية: لماذا تعيش المجتمعات الإسلامية ظاهرة العنف في العصر الحاضر؟

وهنا أود التركيز على المسألة الثانية، نقول: إنّ الإصرار على حفظ تلك المباني في العصر الحاضر يؤدي إلى

الوقوع في دوامة العنف، إنّ الإصرار على حفظها في العالم المعاصر والحيلولة دون تغيير البنى السياسية والاجتماعية القديمة إلى نظم ديمقراطية، من شأنه أن ينتج العنف في هذا العصر، لأنّ حالة الابداع والحيوية الملازمة للحياة المعاصرة لا تتيسر إلاّ في ظل النظم الديمقراطية، وسواءً شئنا أم أبينا، فإنّ الواقع الحالي يقرر وجود الكثير من القوى الإنسانية المنفلتة[1] في المجتمعات الإسلامية، ولا أحد يستطيع ضبطها والسيطرة عليها، ويجب على المجتمعات المسلمة الرضوخ لها، والآن كيف يتفق هذا الموضوع مع النظام القيمي لدينا؟ هذه هي المعضلة المهمّة التي نواجهها.

ولكن نفس وجود معضل لا ينبغي أن يدعونا لأغماض أعيننا وعدم الالتفات إلى تلك القوى المنفلتة وأن لا نعلم في أي دنيا

---

١ ـ في إشارة إلى الشباب الثوري من الأصوليين المتشددين الذين يقفون دوماً في مقابل الحركات الأصلاحية في ايران ويستخدمون العنف كوسيلة للضغط على المثقفين، م .

وفي عالم نعيش ونبقى نُصر على تلك النظم الاجتماعية والسياسية القديمة، فهذا الإصرار يُزيد المشكلة حدّة وعمقاً ويُزيد من حالات العنف، إنّ المعضلة يمكن حلها عندما نفتح أعيننا على الواقع ونواجه الخطر من موقع الانفتاح عليه، وبدون مواجهة الخطر لا يمكننا معالجة المعضلات، فالحياة المعاصرة زاخرة بالأخطار.

○) نستوحي من هذا الكلام أنّ القراءة الدينية المنتجة للعنف هي حصيلة النظام القديم والتفكير التقليدي وليست ناشئة من الدين ذاته، أي لو أننا نظرنا إلى الدين ذاته وتوصلنا إلى حقيقة الدين، فسوف لا نرى حالات العنف هذه، فهل هذا الكلام صحيح؟

●) إنّ الجواب عن هذا السؤال يرتبط تماماً بتصورنا ورؤيتنا للدين، فإذا كان قصدنا من الدين هو الموجود في ثقافة المتدينين، فالجواب عنه يختلف عمّا إذا قصدنا من الدين رؤية المفكر أو المتكلّم المعاصر للدين، فالدين في الرؤية الأُولى عبارة عن مجموعة من الأفكار العقيدية والقيم الأخلاقية والسلوكيّات العملية

التي تجسدت في التاريخ، فإذا أخذنا بنظر الاعتبار هذا التصور فستكون بعض ممارسات العنف التي نشاهدها اليوم قسماً وجزء من الدين، وأمّا إذا تحركنا على مستوى التفكيك بين جوهر الدين وصدفه، ونظرنا إلى الدين نظرة ظاهراتية، فسوف يختلف جوابنا عن هذا السؤال، وفي هذه الصورة قد يعتبر أحدهم الدين نوعاً من السلوك لا مجموعة من الأعمال والعقائد والأخلاق، وقد يرى آخر أنّ الدين يمثّل نمطاً من الحياة المعنوية، ونوعاً من الحياة المتجهة نحو الله، وهذا النوع من الحياة يضع الشخص بحالة إيمانية، ومن المعلوم أنّ هذه الرؤية للدين تختلف عن التصور الشائع بين المتدينيين التقليديين، كما هو حال اختلاف دين العرفاء مع دين المتكلّمين والفقهاء.

وعلى أساس القراءة التقليدية للدين فإنّ الدين يمثّل مجموعة من المعلومات والمعارف أنزلها الله تعالى، ويجب إقامة أساس المنظومة الاجتماعية عليها أيضاً، والوحي في القراءة التقليدية عبارة عن نزول مجموعة من القضايا والمعلومات

المعينة التي لا تحتاج إلى تفسير وتأويل، والإنسان ربّما يكتسب بعض المعلومات بنفسه ويكتسب معلومات أخرى عن طريق الوحي، والمعلومات والمعارف الوحيانية على قسمين:

١. المعلومات التي يستطيع عقل الإنسان التوصل إليها وفهمها.

٢. المعلومات التي لا يستطيع العقل البشري فهمها لوحده، وهي التي ترسم عقائدنا وقيمنا وأعمالنا، وهذا التصور يعدّ من القبليات والمفروضات المسبقة لفهم النصوص الوحيانية ويمثّل مباني معرفية وكلامية خاصة، والإصرار على هذه الرؤية للدين، بغض النظر عن اعتبارها أو عدم اعتبارها الفلسفي، ينتج مشكلات كثيرة مع الأخذ بنظر الاعتبار الوقائع الجديدة في الحياة، فلو فهم المجتمع الدين على أساس هذه الرؤية، فإنّه سيفقد قدرته المعرفية والإيمانية والعملية لإيجاد المجتمع الديمقراطي، وإذا أصرت جماعة على هذه الرؤية للدين في العصر الحاضر فإنّهم وبسبب عدم وجود المرونة في هذا الفكر في مقابل الحياة

المعاصرة، ولغرض حفظ الدين، ليس لهم سبيل سوى استخدام العنف، إذا كنّا نملك مثل هذه الرؤية للدين فسوف لا نستطيع التهرب من استخدام العنف بمجرّد الاجتهاد في الفروع، ويمكن تحصيل الجواب عن هذا السؤال من مختبرات التاريخ أيضاً، وهو: هل استطاع علماء الدين الحيلولة دون استخدام العنف بمجرّد التجديد في الفروع ومن دون التحرك على مستوى الاجتهاد في الأصول، أي بدون تغيير الرؤية لمعنى الدين ومفهوم الإيمان؟

أمّا الدين بوصفه سلوكاً معنوياً في الحياة والتأدب بآداب العبودية لله تعالى وأنّ الوحي يعني أعلى تجربة معنوية ودينية للإنسان والذي يفتح أمامه أُفق الوجود، وجعله منجذباً إلى خالقه، ويمنح الحياة معنى دون تخريب مساحات التجربة البشرية ويمثّل سراجاً يضيء حياة النبي والمؤمنين، فمثل هذا الدين والوحي لا تتقاطع مع الواقعيات في كل عصر.

O) ألا يمكن الاستفادة من تجربة العقود الأخيرة في ايران لايجاد حلول لهذه المسألة؟ مثلاً محاولة الشيخ

النائيني لتقبل بعض المباني السياسية الجديدة أو المساعي التي شهدتها السنوات العشرون الأخيرة، ألا يمكنها أن تمنحنا اجتهاداً في الفروع بما يحلّ لنا مشكلاتنا؟

●) سأُجيب عن هذا السؤال في سياق كلامي، وقد تقدّم في الرؤية الثانية للدين أنّ الدين عبارة عن نوع من السلوك المعنوي، ولا ينبغي تقييده بقوالب الواقع الاجتماعي والتاريخي في العصور السابقة.

إذا اعتبرنا الدين سلوكاً إنسانياً خاصاً، فسوف يتاح لنا القول: إنّ دين النبي أيضاً عبارة عن سلوك خاص يقترن بالتجربة الوحيانية، ويمكن القول باختصار ومن منظار ظاهراتي: إنّ دين النبي اعتراف، وشهادة، واعتراف بأُلوهية الله، والشهادة على الرؤية الخارجية للنبي، فالنبي يدعو الآخرين للاعتراف بربوبية الله، وتقوم رسالة النبي على هذه الدعوة، فدين النبي يقوم على أساس التجربة، والتجربة النبوية هي التجربة التي امتلأت وفاضت إلى الخارج «خلافاً

لتجربة العرفاء» وهذا الاعتراف والشهادة من ذاتيات التجربة الوحيانية للأنبياء، ويمكن القول ببيان قاصر، إنّ الأنبياء كانوا يجربون إمكانية تكلّم الله معهم وتكلّمهم مع الله بما لم يكونوا قادرين على ذلك في الأصل، والمعنى الأساس والجوهر الأصلي لهذا القول هو: الاعتراف والشهادة، هؤلاء كانوا يعيشون تجربة في أنّ الله تعالى سخرهم بقدرة الألوهية للاعتراف والشهادة، وطبعاً فإنّ هذا الاعتراف والشهادة تجلتا في لغة خاصة وثقافة معينة، ومن هذه الجهة تقيدتا في إطار قيود وحدود تلك اللغة والثقافة، فجميع ما ورد في تلك اللغة وذلك العصر والثقافة فيما يتصل بالمعارف الدينية يعتبر من عرضيات التجربة النبوية، فإذا اعتقد شخص أنّ الوحي هو السبب في تحريك النبي للاعتراف والشهادة، واعتقد بأنّ لسان بيان تلك التجربة لسان رمزي، فلا يعتبر ما تجلى في الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي، من هذا التحريك «البعثة» من ذات رسالة الوحي، وبالتالي لا تعد هذه المظاهر من جوهر دين النبي.

وعلى أية حال، أعتقد أنّ علينا طرح هذا السؤال في العصر الحاضر: «ما هي الرسالة الأصلية لهؤلاء الأنبياء، وما هي الألوان التي صبغت هذه الرسالة على إمتداد التاريخ؟» وهذا السؤال، سؤال علمي، ويمكن الاجابة عنه بالمنهج الظاهراتي، فلو طرحنا مثل هذا السؤال، فإنّه يمكن القول في معرض الإجابة: إنّ جوهر تلك الرسالة تكمن في «المعنوية»، وجوهر هذه الرسالة، والتي هي المنشأ لتديننا، واعترافنا، وشهادتنا، يشير إلى الله تعالى، ومن هذا المنطلق لا معنى للعنف في جوهر الدين، فالنبي إنسان بعث في ظروف تاريخية خاصة وفتح للناس أُفقاً معنوياً خاصاً، ولكن أين يقع هذا الأُفق المعنوي؟ ينبغي اكتشاف ذلك من داخل إطار علم الكلام وبطريقة معقولة، وفي هذه الرؤية للدين ثمة تصورات جديدة عن الله، والنبي، والوحي، والإيمان و... الخ، وطبعاً فهذه التصورات الجديدة تثير بحوث كلامية مهمّة ومعقدة لا مجال لبحثها واستعراضها هنا.

وعلى أية حال، فما ذكرنا أعلاه يمثّل نوعاً من الاجتهاد في الأصول ومن شأنه إيجاد تغيير في منهجية الاجتهاد في الفروع، وعلى حدّ تعبير محمد إقبال، إنّه يؤدي إلى إيجاد تحوّل في كلّ المنظومة الإسلامية، وفي هذه المنظومة الجديدة فإنّ الله، والوحي، والقانون، والقيم الدينية والمفاهيم الأخرى من هذا القبيل ستكون لها معنى خاص، ولكن هذا التحوّل في المنظومة لا يعني اطلاقاً الخروج عن الإسلام، بل بمعنى عرض فهم معين لنبوة نبي الإسلام في هذا العصر، وربّما لا يوجد أمامنا طريق سوى عرض فهم جديد لرسالة نبي الإسلام، وهذا الفهم الجديد يتيح للفكر الديني الانسجام والتطابق مع واقع الحياة في كلّ عصر وإيجاد تحوّلات في النظم الاجتماعية والسياسية بما لا نحتاج معه إلى استخدام العنف.

إنّ المسافة بيننا وبين عصر النبي ألف أربعمائة سنة، ونحن واعون لهذه المسافة التاريخية، ولا يمكننا تجاهل هذا الوعي بهذه المسألة، ويجب علينا التواصل مع عصر النبي ورسالته من هذه النقطة التي

نقف عليها، وطبيعي أنّ فهمنا لرسالة النبي في هذا العصر يختلف عن فهم الأشخاص الذين كانوا يعيشون آفاقاً تاريخية سابقة، ولكن بهذه الرؤية لا نخرج من كوننا مسلمين ولا هم، وليس المتكلّم الذي فهم أعمال النبي وكلامه قبل عدّة قرون كان على خطأ في فهمه، ولا المتكلّم الظاهراتي المعاصر، الذي ينظر إلى تلك الأفعال والأقوال بعد كلّ تلك الأزمنة الطويلة، فقد كان ذلك الفهم ميسوراً لهم، وهذا الفهم ميسوراً لنا في هذا العصر، ولو تمّ قبول واستيعاب هذا الفهم الجديد، فسوف يحصل تغيير في المرجعية، وهذا التغيير في المرجعية من شأنه علاج الكثير من المشكلات، بما في ذلك مشكلة العنف بالمعنى المذكور.

٥) لقد شهد التاريخ قراءات دينية مختلفة، منها القراءات الكلامية، والعرفانية، والفقهية وغيرها، فهل ثمة قراءة من بين تلك القراءات التقليدية تكون أقرب إلى المرجعية الحديثة، أو أنّها تقف على مستوى واحد من هذه المرجعية؟

● إنّ هذه القراءات الثلاث تمثّل في الواقع الأركان الأصلية للقراءة التقليدية للإسلام، وهي تقف على مستوى واحد ولا تختلف فيما بينها إلاّ قليلاً، فالمتكلّمون والفقهاء والمتصوفة، كانوا ملتزمين بأصول ومباديء المرجعية القديمة، والفلاسفة وبعض العرفاء المسلمين كانوا أوّل من ابتعد عن هذه الأصول والمباديء، بمعنى أنّ المفاهيم التي استخدموها لفهم: الله، والنبوة، والوحي، والشريعة، لم تكن تلك المفاهيم التي فهمها المتكلّمون، والفقهاء، والمتصوفة، مثلاً مفهوم واجب الوجود، أو الاتصال بالعقل الفعّال «الوحي» أو أنّ الله تعالى هو المعشوق، لم تكن تلك المفاهيم التي أطلقها المتكلّمون في القرون الأولى على الله والوحي، وطبعاً عندما صار الكلام فلسفياً، دخلت هذه المفاهيم أيضاً، ولكن حتى في ذلك العصر فإنّ عامة المتدينين كانوا يملكون فهماً آخر للدين.

وعلى أية حال، فالفلاسفة وبعض العرفاء طرحوا مقولات ومفاهيم أخرى، وإذا أردنا التحكيم في قرب وبُعد هذه القراءات

الأخرى عن الإسلام وعن هذه المرجعية الجديدة، فينبغي القول إنّ قراءة بعض العرفاء أقرب إلى هذه المرجعية من جهة آثارها ومعطياتها لا من جهة مضمونها، أي أنّ هذه القراءة تمنح الحرية للناس في تنظيم أمور حياتهم الدنيوية، وتسمح للناس مثلاً أن ينظموا حياتهم الاجتماعية بما يرونه صحيحاً، ولكن إذا نظرنا إلى مضمون إلى هذه الطائفة من العرفاء فسوف نرى أنّها مختلفة عن المرجعية الجديدة.

وممّا تقدّم بيانه نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّه من دون إعادة النظر في مفهوم الله، والوحي، والنبوة، والإيمان وما إلى ذلك، لا يمكن الوصول إلى حلّ للمشكلة، ولو كانت المشكلة في بعض الأحكام الشرعية في الفقه التي تدعو للعنف وقتل المرتد مثلاً، فربّما يتمّ حلّها بالاجتهاد في الفروع، ولكنني أعتقد أنّ المشكلة الأساسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تتجاوز هذه الحدود، فالعنف في المجتمعات الإسلامية ناشيء من عدم رعاية حقوق الإنسان، المشكلة أننا لا نستطيع أن نبني نظاماً اجتماعياً يقوم على أساس

حقوق الإنسان الكاملة، فإذا لم ندوّن دستورنا على أساس حقوق الإنسان الواردة في اللائحة العالمية لحقوق الإنسان ولم نشيد منظومتنا الاجتماعية على أساس هذه الحقوق، ولم نحترم الحقوق والحريات السياسية والاجتماعية المندرجة في هذه اللائحة العالمية، فسوف نواجه أشكالاً من العنف، وفي هذه الصورة فإنّ مسألتنا الأساسية، هل أنّ المباني الفقهية والكلامية القديمة تتيح لنا تنظيم مجتمعنا على أساس حقوق الإنسان، أم لا؟ هنا في الواقع نواجه سؤالين:

أولاً: هل أنّ حقوق الإنسان المعاصرة مندرجة في تلك المباني التقليدية أم لا؟

وثانياً: هل أنّ تلك المباني تعيق التزامنا بحقوق الإنسان أم لا؟ إذا لم ننفتح بكل قلوبنا على حقوق الإنسان ولم تتحرك النخبة في المجتمع بكل وجودها لغرض تكريس هذه الحقوق في المجتمع، فإنّ القانون نفسه سيكون تجسيداً للعنف ويمنح العنف لباس الشرعية، فالقانون في حدّ ذاته لا يمنع العنف بل يمكن أن يسوغ استعمال العنف.

وفي نظري أنّ مبانينا الفقهية والكلامية في المسائل والموضوعات السياسية تتعلق بالعالم القديم، وفي ذلك العالم كانت العلاقات السياسية بين أفراد المجتمع ترتكز على اطاعة الناس للحاكم العادل أو الظالم والتبعية له، ولم تكن حقوق الإنسان الأساسية مطروحة في ذلك العالم، وكان معنى الظلم والعدل شيئاً آخر، فالعدل في ذلك العصر له معنى فردي وملتبس، والعدل بذلك المعنى لا يستطيع أن يكون أساساً للنظام الاجتماعي والسياسي الديمقراطي، والفقه والكلام في تراثنا خلوٌ من المفاهيم التي تعتبر اليوم من ركائز الحياة السياسية في العالم، والإصرار على التشبث بالمرجعية التقليدية في الكلام والفقه، يعني تجاهل إيجاد منظومة سياسية ديمقراطية حديثة.

وهنا طريق آخر وهو الاجتهاد غير الممنهج، أي التحرك غير العلمي وغير الموفق لاستخراج مفاهيم جديدة كالحرية والمشاركة من صميم الكتاب والسنّة، مثلاً يقول البعض، أنّ الإمام علي(عليه السلام) بما أنّه لم يقاتل الخوارج قبل أن

يشهروا السيوف في وجهه، إذاً نفهم من ذلك أنّ جميع الفئات والتيارات السياسية بإمكانهم التحرك بكل حرية في مجال بيان عقائدهم السياسية فيما إذا لم يحملوا السلاح، والإشكال في هذا الاجتهاد غير الممنهج أنّ هؤلاء يريدون استخراج مبدأ كلي من عمل الإمام علي(عليه السلام) في موقع خاص، وهذا غير ممكن.

ومن المصاديق الأخرى للاجتهاد غير الممنهج محاولة تأسيس بنية شورائية في مجتمع ديمقراطي تبتني على آيات الشورى الواردة في القرآن الكريم، وهذا العمل غير ممكن أيضاً، لأنّ الشورى التي كانت موجودة في عصر نزول القرآن لا ترتبط اطلاقاً بالنظام البرلماني في الحكومات الديمقراطية التي نتحدّث عنها اليوم، فمثل هذا القبيل من الاجتهادات، غير الممنهجة ولا العلمية، لا يمكن الدفاع عنها ولا يمكن تأسيس نظريات محكمة على أساسها.

إنّ الإمام علي(عليه السلام) هو أُسوة العدالة، ولكنه أُسوة للعدالة في ذلك العصر، وكلّ شخص يكون أُسوة للعدالة إنّما

هو أُسوة للعدالة في عصره وزمانه، فليس لدينا أُسوة متعالية على التاريخ، ومعنى العدالة في المرجعية التقليدية هو أن لا يكون الحاكم مطلق العنان ولا يتعامل مع رعاياه بآلية الظلم والجور، ولكننا اليوم نواجه هذا السؤال: ما هي المعايير لإقامة النظام العادل في المجتمع؟ إذا كان الإمام علي(عليه السلام) لا يزال أُسوة إلى اليوم فإنّه يعتبر رمزاً لتوجه خاص، وهو التوجه نحو العدالة، وينبغي علينا اقتباس هذا التوجه الكلي من هذه الأسوة، ولكن التفسير الجديد للعدالة وتعيين المصاديق الإثباتية وغير الإثباتية لها يقع على عاتقنا.

___

(١٠)

الشباب، وحرية التفكير والتجربة والعمل[١]

س) هل تعتقدون بأنّ بنية الشباب النفسية في ايران في هذا العصر تختلف عن بنية الشباب في بلدان أخرى، مع الالتفات إلى أنّ العالم اليوم هو عالم انفجار المعلومات وما يترتب على ذلك من وجود مشتركات في البنية النفسانية لشريحة الشباب في العالم، سواءً كانوا ايرانيين أم غير ايرانيين؟

ج) بداية يجب أن نعرف مَن هو «الشاب»؟ المشكلة في عدم وجود معرفة ووعي فيما يتصل بالبنية النفسانية للشباب في ايران من حيث الكم والكيف، ويراد منهم الإطاعة والتقليد فقط، ولكن الشباب لا يفهم الاطاعة والتقليد، ولغته لغة

١ـ حوار مع مجلة ايران جوان، العدد ٣٦.

التجربة ورؤية الوقائع في الحياة، هذه مسائل أساسية، وما يقال إنّ الشباب في ايران لا يهتمون بالمسائل الدينية فيجب أن نعلم لماذا عدم الاهتمام هذا، وماذا قدّم لهم بحيث إنّهم أعرضوا عنه ولم يعتنوا به؟

س) الأفضل أن نتحدّث عن المسائل الأساسية التي تتعلق بجيل الشباب سواءً في المجتمع الإيراني، أو في سائر المجتمعات والبلدان الأخرى.

ج) إذا تقرر البحث بصورة أساسية في مسائل الشباب في مجتمعنا فينبغي أولاً التمعن فيما يتصل بالبنية النفسانية للشباب وكيف تكون؟ وكيف يفكر الشباب، ومن أي زاوية ينظرون للحياة؟ وهل أنّ العالم الباطني الذي يعيشه الشباب هو نفسه العالم الذي يعيشه الكبار؟ فلو تحرك الكبار، أيّاً كانوا، في تعاملهم مع الشباب من زاوية رؤيتهم للحياة، فحينئذ يزداد الشق اتساعاً يوماً بعد آخر بين جيل الشباب والكبار وما يترتب على ذلك من اساءة الفهم وعدم درك أحدهما للآخر، وعندما لا يفهم أحدهم لغة الآخر فإنّ

مسائل ومشكلات الشباب ستبقى بدون حلّ، ومن أجل أن لا يقع مثل هذا الخطأ فينبغي دراسة البنية النفسانية للشباب بشكل دقيق، وأتصور أنّ البنية النفسانية للشباب في هذا العصر تتمثّل في أربع مسائل أصلية، والتي تشكّل في الواقع محاور نفسانية في حياة الشباب، وهذه الخصوصيات عبارة عن:

١. حبّ الاستقلال.

٢. الرغبة في حرية التفكير وتحمّل المسؤولية.

٣. حبّ الجمال.

٤. الأمل بالمستقبل.

فلو تمّ الاهتمام والالتفات لهذه المسائل الأربع بشكل صحيح، فربّما أمكن حلّ مشاكل الشباب على مستوى العمل.

أمّا النقطة الأولى، فهي أنّ الشباب يريدون أن يجربوا جميع مسائل الحياة بأنفسهم ويحكموا على هذه المسائل بأنفسهم، وهذا هو معنى قولنا إنّ الشباب يحبّون الاستقلال، هؤلاء يملكون الجرأة أيضاً على التجربة، وأحياناً نطلق على هذه الحالة عنوان المشاغب أو المتهور،

ولكنني أُعبر عن هذه الحالة بالجرأة والتهور في مرحلة الشباب، والتي تقترن دوماً بالحاجة للاستقلال، فالشاب يحتاج بشدّة أن يكون مستقلاً ويعترف به من قِبل الآخرين، فعندما ينتقل من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب يشعر بأنّه يجب عليه تحمّل مسؤوليات الحياة على عاتقه، وبعد هذه المرحلة يحصل الإنسان، الشاب أو الشابة على الكمال النفساني، وهكذا يعيش الشاب في هذه المرحلة الحاجة للاستقلال والاعتراف به.

س) نستوحي من هذا الكلام أنّ الشاب يحتاج في حركة المعرفة للاعتراف به؟

ج) نعم، وهذه الحاجة للاعتراف به يعني طلب الاستقلال، فلو عاش الشاب حالة الاستقلال وأدرك مفاهيم معينة عن الحياة وامتلك رؤية عن الحقائق والوقائع عن الحياة وواجه هذه المسائل بنفسه فسوف يشعر بالشخصية. وعلى هذا الأساس فالشاب يعيش الحاجة النفسية الشديدة في أن يجرب مسائل الحياة بنفسه ويحكم عليها، يعني أنّه يرى نتيجة كل عمل يقوم بها ثم يحكم عليه، وأنّ هذا السلوك صحيح أو

خطأ، وأنّ هذه الحياة هي الحياة السليمة أو تلك، وإذا عملت في حياتك بكذا فسوف تواجه كذا، وإذا قمت بالعمل الفلاني فسوف تحصل على النتيجة الفلانية، ومن هذه الجهة فالشاب يقبل بالآخرين كالأب، والمعلم، والأم، والعالِم الديني، والحكومة، والمجتمع و... بوصفهم مشاورين في حياته لا بمثابة الملقّن والآمر والذي يطلب الطاعة فقط، وهذه المشاورة إنّما تكون مقبولة في نظر الشاب فيما إذا كانت مشاورة منطقية وعاطفية، لأنّ الشباب يريدون أن يواجهوا كلّ مسألة بلغة المنطق، والاستقلال في مواجهة تحديات الحياة والاستقلال في التجارب والحكم عليها وقبول الآخرين واحترامه لهم يرتبط بالاسلوب المنطقي ومن موقع المودة والمحبّة في عملية المشورة، هذا هو منهج الشباب في الحياة.

س/ ربّما كان في كلمة «منطقي» شيء من المبالغة بالنسبة للشباب، ربّما لأنّها غير معروفه لديهم، فنحن نقول:

كن منطقياً، ولكن لا يعلم معنى هذه الكلمة بشكل دقيق.

ج/ إنّ «التعقل الجماعي» الموجود في المجتمع بسبب الحوارات والمطالعات والمعارف المتنوعة هي التي تخلق الإطار السيستماتيكي «المنظم» للتفكير المنطقي، إنّ المقولة أو البنية المنطقية والمتجانسة في الذهنية العامة تقع في النقطة المقابلة لسلوكيات معينة غير منطقية، ومقصودنا من مفردة «منطقي» هو هذا المعنى، وطبعاً، شئنا أم أبينا، فهذا المعنى لا يستطيع العوام من الناس تعريفه ورسم حدوده، والمراجع العلمية هي التي ينبغي أن تعين حدود الأساليب المنطقية في المجتمع، وهذا لا يتيسر بدون إشاعة ثقافة النقد، فما يقع مقبولاً ومعقولاً في المحافل العلمية في المجتمع بعد بحث ونقد كثير، فهو المنطقي، وينبغي للشاب أن يطمئن أنّ ما يقوله المشاور ينسجم مع هذه المعايير المنطقية والمقبولة، لا أن تقدّم إليه المشورة بطريقة تقليدية وفي ذات الوقت تقول: المحافل العلمية تقول شيئاً آخر،

وعلم النفس الذي يُدرس في الجامعات يقول شيئاً آخر.

س) يعني هذه الحالة الموجودة حالياً في مجتمعنا؟

ج) نعم، أمّا المسألة الثانية: فالشباب يريدون حرية التفكير وتحمّل مسؤولية العمل، فالمسألة الأُولى، أي الاستقلال تقع في الغالب عندما يواجه الشاب التحديات ويعيش تجارب الحياة، ولكن هذه المسألة تتصل بالتفكير ومسؤولية العمل، إنّ «حرية التفكير» تعتبر من الحاجات الأولية للشباب، فربّما يقول البعض إنّ الشاب يقع غالباً تحت تأثير العواطف والاحساسات أكثر من تأثير الفكر والعقل، ولكن كلامي ليس في أنّ الشاب في مرحلة الشباب يفكر حتماً بشكل صحيح وسليم، أو أنّ الشباب معصومون وغيرهم غير معصومين، أنا أقول إنّ الشاب في مرحلة الشباب، سواءً فكّر بشكل صحيح أم لا، فإنّ «حرية التفكير» تمثّل له حاجة مبرمة، فكذلك الشاب يريد الحرية في العمل، غاية الأمر أنّه يتحمّل مسؤولية حرية العمل هذه، يعني أنّه يريد أن يفسح له المجال للعمل

والحركة، مع قبوله للمسؤوليات المترتبة على ذلك العمل، وهذه نقطة دقيقة، فالبعض يقول إنّ الشباب يريدون الحرية، ويعبرون عن هذه الحرية بالتحلل والانفلات من القيم، نقول: كلاّ ليس الأمر كذلك، فالغالبية الساحقة من الشباب لا يريدون التحلل الأخلاقي والتحرر من القيم، بل يريدون حرية العمل مع تحمّل المسؤولية، أحياناً يقال: إنّ العمل الفلاني غير صحيح، والشاب يريد أن يجرب بنفسه كيف أنّ العمل الفلاني غير صحيح، وعندما يقال له إنّ العمل الفلاني جيد، فهو يريد أن يجرّب كيف أنّ ذلك العمل جيد؟ أي هو يريد أن يعمل بحرية ويتحمّل مسؤولية تبعات ذلك العمل بنفسه، أي الحرية مع قيد تحمّل المسؤولية.

ونرى أنّ الشاب يعترض على أنّه مجبر على القيام بعمل معين، ويعترض أنّهم تحدّثوا معه بكلام خشن، وأنّ الآخرين يأمرونه: افعل كذا ولا تفعل كذا، إلبس هذا اللباس أو لا تلبسه، سر في هذا الطريق أو لا تسر، إذا لم يتحمّل الشاب المسؤولية المترتبة على نتيجة أعماله وتحمّل

الآخرون عنه هذه المسؤولية فسوف يعترض، عندما يراد منه الطاعة، ويستخدم معه أُسلوب القهر والقوّة، فهذا يعني أنّك لا تفهم وأننا يجب أن نتحمّل عنك المسؤولية، أنّ الشاب يريد أن يكون حرّاً في عمله ويتحمّل مسؤولية عمله في إطر معقولة، ومعلوم أنّ هذا الكلام يختلف كثيراً عن مقولة التحلل والانفلات، إنّ «التحلل والانفلات» يعني أنّ الشاب لا يحبّ القانون ويحبّ الفوضى، في حين أنّ الشباب لا يخالفون خضوع المجتمع للقانون ويرون ضرورة وجود قوانين لحفظ النظام في كل مجتمع، فالمجتمع بدون قانون عبارة عن غابة ولا أحد يستطيع العيش فيها، وهذه المسألة وهي أنّ القوانين وضعت لضبط بعض الأعمال في المجتمع ممّا يدخل في دائرة الجرم، فليس الشباب فقط بل جميع أفراد المجتمع لا يريدون الاقتراب من حدود الجرائم، وكلّ شخص يرتكب جريمة فلابدّ أن يعاقب وفق الموازين القانونية الصحيحة، وهنا يوجد نوع من الالزام طبعاً، أي بمعنى حاكمية الدولة، ولا أحد يخالف هذا الكلام.

س/ لا أحد من الشباب يعترض على هذه المسألة، في حين أنّ البعض يقولون: إنّ الشاب يعيش التمرد ويريد كسر التقاليد والمقبولات.

ج/ إنّ الشاب يريد أن يعيش حرية العمل المسؤول داخل إطار قوانين المجتمع، يعني أنّه يريد أن يتحرك في مجتمع يعيش القانون ويقبل بالمسؤوليات المترتبة على أعماله، وبهذه الطريقة يعيش الشاب التجربة في حياته لا أن يقول له الآخرون أنّك لا تستطيع ذلك ونحن نتحمّل المسؤولية بدلاً عنك ونوجب عليك أن تعمل العمل الفلاني وتترك العمل الفلاني، فمن الطبيعي أن الشاب يشعر في نفسه بالرغبة في مقاومة هذا النوع من التعامل، أمّا مقولة البعض بأنّ الشاب متمرد على القانون، ويجعلون مبنى تعاملهم مع الشاب على هذا الأساس فهو غير صحيح، وهذا الكلام لا يقوم على أساس علمي سليم.

نحن في مسائل علم النفس لا نتعامل مع هذه الظاهرة «التمرد على القانون» بهذه الصورة، وطبعاً بسبب وجود طاقة متراكمة في روحية الشباب، ممّا يجعلهم يرغبون في

مخالفة القانون، ورغبة الشاب لتجاوز حدود القانون والقفز عليه أكثر من الآخرين طبعاً، ولكن هذا لا يعتبر دليلاً على سلب المسؤولية من الشاب ووضع مسؤولية أعماله على عاتق الكبار، والمدرسة، وجهاز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووزارة الإرشاد، عندما يعتمد الشاب على القانون ولا يرى في مجتمعه تمييزاً، فإنّه سيكون مستعداً في مثل هذا المجتمع المقنن أن يواجه نتيجة مخالفاته للقانون.

وعلى أية حال فالمهم أنّه يريد أن يتحمّل عواقب أعماله بنفسه ويقبل بجميع المسؤوليات المترتبة عليه، وربّما يتصور كثيرون أنّه لو يسمح للشباب بإرضاء هذه الحاجة في أنفسهم، فسوف تصدر منهم مخالفات كثيرة، وهنا تكون المسألة شيّقة، فلو سمحنا لجيل الشباب بالعمل بحرية وتحمّلوا مسؤولية أعمالهم وتعاملنا معهم في إطار القانون، فسوف نستطيع منع طغيانهم وعصيانهم بشكل أفضل من استخدام آليات القهر والإجبار ثم نقول لهم: افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا،

ولا شك عندي بأنّ الطريق الأوّل هو الطريق الصحيح والأسلوب الموفّق.

إنّ مسألة الشباب لا تختص بمجتمعنا وبلدنا، ويجب مواجهة أزمة الشباب بشجاعة وجعل المسؤولية على عاتقهم وهدايتهم وإرشادهم، في حين إننا إذا أخترنا الطريق الثاني فسوف نجعلهم عاجزين عن تحمّل المسؤولية، وبالتالي نحن نعمل على تربية مجتمع طفولي، مطيع ولكنّه عاجز، ومثل هذا المجتمع سيتعرض بسرعة لـ «الموت الاجتماعي»، كالبدن الذي يفقد المواءمة مع الظروف والأوضاع المختلفة، فبمحض حدوث تغير في الظروف فإنّه سيواجه الموت، ومن هذا المنطلق فالمجتمع إنّما يملك القدرة على مواجهة التحديات الصعبة فيما إذا تحمّل أفراده المسؤولية وملكوا القدرة على التفكير والتطابق مع الأوضاع المختلفة.

وهكذا الحال في مسألة التفكير الحر، فالشاب يريد أن يفكّر بحرية حتى لو تصورنا أنّ فكره خاطيء، فحرية التفكير لا تتيسر إلاّ في مواجهة الأفكار المختلفة.

فعندما يسمح لعدد من الأفكار بالبروز ويتمّ قمع عدد آخر، ففي هذه الصورة لا يبقى معنى لحرية التفكير لدى الشباب، وعلى هذا الأساس فإنّ إحدى الحاجات المهمّة للشباب هي حرية التفكير.

س) مرادكم من التفكير، كلّ نوع من التفكير؟

ج) كل نوع من التفكير، الشاب يطلب المشورة فقط، وكل من يتصور أنّه يملك فكراً صحيحاً يجب عليه أن يعرضه على هذا الشاب من موقع إرشاده.

س/ ولكن البعض يعتقد بلزوم ضبط الشباب حتى في اختيار الكتب، فالكثير من الكتب التي تطبع وتنشر في مجتمعنا، وهي مؤيدة رسمياً من وزارة الإرشاد في الجمهورية الإسلامية، ومع ذلك لا يجيزون قراءتها للشباب، وفي الواقع يقولون: إنّ هذا الشاب يجب أن يمرّ بمرحلة معينة ثم يسمح له بقراءة ذلك الكتاب فيما لو ملك الأهلية.

ج/ ثمة حدود في كل مجتمع فيما يتصل بنوع الكتب والمطبوعات والمنتوجات الفكرية، وهذه الحدود متغيرة في

المجتمعات المختلفة، فقبل ستة وعشرين سنة كنت أُقيم في مدينة هانبورغ في ألمانيا لتولي أمور المركز الإسلامي هنا، كانت بعض الأفلام المسموحة عرضها في أمريكا بصورة علنية ولكنها كانت ممنوعة في ألمانيا، وقد دارت سجالات مطولة ولعدة سنوات في برلمان ألمانيا، وكان البعض يرون السماح لهذه الأفلام، وفي مقابلهم يرى البعض المنع، وبعد عدّة سنوات ذهبت مرّة أخرى في ألمانيا ورأيت أنّ تلك الأفلام التي كانت ممنوعة تمّ السماح لها بالعرض، ولكن في ذات الوقت التي سمح لها، فثمة أفلام كثيرة ممنوعة، وفي أمريكا ولحد الآن هناك بعض الموارد ممنوعة، وكما ألمحنا آنفاً أنّ لكل مجتمع حدود وهي متغيرة دوماً، فلا يمكن أن نجد في مجتمعاً يسمح فيه بكل شيء متصور وممكن، لأنّ المجتمعات البشرية على أية حال تتقوم بالسنن والقيم الأخلاقية، وتتولد سلوكيات الأفراد من هذه السنن والقيم، فلو تقرر أن يكون كل شيء مباحاً وممكناً فهذا يعني أنّ التقاليد والقيم تنهار مرّة واحدة، ولا أحد من علماء

الاجتماع والسياسيين والقانونيين يسمح بذلك، إذاً فهذه المسألة موجودة في جميع المجتمعات.

ولكن يجب تعريف هذه الحدود وبأي شكل تكون؟

النقطة الأخرى، أنّ عصرنا هو عصر انفجار المعلومات وأنّ العالم بات بصورة قرية عالمية والكثير من المقرؤءات والمكتوبات والمرئيات تصل إلى عيون الشباب وآذانهم من قنوات مختلفة، ومن هذه الجهة نرى من الضروري القيام بتحقيق دقيق في هذه المسألة، إذا تقرر عدم طبع الموضوع الفلاني أو الصورة الفلانية وعدم إدراجها في كتاب أو مجلة بسبب أنّها مضرة للشباب وربّما تقودهم في خط الانحراف، ولكن ألا تصل إليه تلك الصورة أو ذلك الموضوع من خلال قنوات أخرى؟ إنّ الكثير من المسائل موجودة في بعض الكتب والمجلات، والبعض يراها غير مناسبة تصل بطرق مختلفة للشباب، وربّما تمّ منع طبعها بشكل رسمي، إلاّ أنّه من الممكن أن تصل بيد الشباب بشكل غير قانوني وغير رسمي، وعلى هذا الأساس

فالكثير من الأمور التي يظن البعض أنّها إذا منع طبعها فسوف لا تصل إلى أيدي الشباب، فإنّها تصل بأشكال مختلفة وجذابة.

والمسألة الأخرى: هل من الصحيح القول بأنّ كل شيء إذا قرأه الشاب فسيتأثر سلباً به؟ نحن نتصور أنّ هذا التأثير سيء على نفسه، وبالتالي يجب منعه من الاطلاع عليه، ألسنا بهذا العمل نسلب المسؤولية عن الشباب؟ يجب أن نسعى، مع فسح المجال لتوفّر هذه الأشياء، لصون الشباب وتقوية حالة المناعة فيهم، وهذه المصونية إنّما تتيسر فيما إذا رفعنا من مستوى قدرة الحكم والتجربة لدى الشباب، وقمنا بحلّ مشكلاتهم بحيث لا يتأثر الشباب بعد إيجاد هذه القدرة بعناصر الانحراف ولا يتأثر بها سلبياً، والتدبير الصحيح يعني إيجاد مصونية وممانعة في الشباب في مواجهتهم للعوامل المختلفة التي يمكن أن تؤثر فيهم أثراً سيئاً، فالحدود موجودة في كل مكان، المهم أن تكون هذه الحدود مدروسة كيما يقل تجاوزها وانتهاكها.

س) الواقع أنّ الحدود لا تنتهك، ولكن التحديد يقوم عادة على أساس الأذواق.

ج) أحسنت، مثلاً نقول: إنّ كل ما أُفكر فيه فالشاب يجب أن يفكر كذلك، يعني أنّ هذا الأمر ينطلق من موقع الأذواق لا من موقع العقلانية الجماعية التي تظهر بشكل منطقي وعلمي في المجتمع.

المسألة الثالثة: أنّ الشباب يعيشون «حبّ الجمال» وبسبب بنيتهم النفسانية فإنّهم يحبّون أن يكون محيطهم جميلاً ونظيفاً، ويودون العيش بحياة جميلة ويرون كل شيء جميلاً، وثمة علاقة وثيقة بين الشباب وحب الجمال، لا توجد بين الكبار، وربّما أدت هذه العلاقة في الشباب إلى اختلافهم مع الكبار.

المسألة الرابعة: «الأمل بالمستقبل»، إنّ الشاب يعيش الأمل بالمستقبل في أيّام حياته، ومن هذه الجهة لا يستطيع مواجهة كلّ التحديات والمصاعب إلاّ بالأمل، فالشاب يريد أن يعيش الأمل بالمستقبل، يعني الأمل في التحصيل العلمي، العمل وكسب المعاش، ترتيب معاشه، الزواج، تربية

الأبناء، والمشاركة السياسية والحضور بفخر في المجالات العامة.

وإنّما يعيش الشباب الأمل فيما لو لمسوا علامات عينية وواقعية في المجتمع، والشاب إنّما يعيش الأمل فيما إذا رأى اقتصاد المجتمع في حالة إزدهار، واعتمد على المسؤولين في إدارة المجتمع، والشيء الذي يمحق الأمل في حياة الشباب هو عدم اعتمادهم بمن يتولى زمام الأمور في المجتمع، وهذا الاعتماد يتحقق في نفوس الشباب عندما يرون من مدراء المجتمع الصدق والجدارة والمهارة ويقومون بتولي المسؤولية بأحسن وجه.

وقد يتصور البعض أنّ عدم وجود فرص للعمل يعتبر أكبر مشكلة للشباب فيما تفرضه من حالات اليأس فيهم، ولكن في نظري أنّ اليأس من المستقبل يتحقق عندما لا يملك مدراء المجتمع الصدق واللياقة والمهارة، أمّا الكيفية التي نعيشها في مجتمعنا حالياً، وما هو مقدار ما تمّ إشباعه من حاجات نفسية للشباب، وما مقدار الاهتمام بهم؟ فذلك جدير بالتأمل، لأنّنا الآن للأسف نعيش ظروف وأوضاع في

مجتمعنا بشكل آخر، بمعنى أنّ غالبية الشباب يعيشون في محيط لا يتطابق ولا ينسجم مع حياتهم، فنظامنا التربوي والتعليمي في أجهزة الإعلام والبيت والجامعة، وحتى لدى غالبية المسؤولين والمدراء، هو نظام يتبع أُسلوب تلقين وتبليغ الطاعة والاتباع لا المشورة، ومن هذه الجهة فالتقاليد والسنن التربوية في مجتمعنا وكيفية التواصل والتعامل مع الشباب تحتاج إلى نقد جاد، ولا ينبغي أن يمنع الشباب من أن يفكروا ويجربوا الحياة بأنفسهم، ولكن للأسف لا وجود لحرية العمل والفكر المسؤول، فغالبية الشباب في مجتمعنا مجبورون، ويعملون بنمط خاص كما يريده الآخرون منهم، في حين أنّ الفكر لا يتحمّل الإجبار.

وفي مقام العمل والسلوك أيضاً فإنّ الشباب وبسبب وجود الإجبار والعنف، غير موفّقين، هؤلاء لا يستطيعون أن يتحمّلوا مسؤولية أعمالهم ويعيشون من موقع قبول المسؤولية، ومن هذه الجهة يشعرون بالألم.

س) في علم النفس السريري ثمة مرض يقال عنه: آنتي سوسياليست، ويعني الأشخاص الذين يتمردون على القوانين الموجودة، والكثير من الأشخاص المخالفين للقانون، سواءً في ايران أو البلدان الأخرى، هم أشخاص من هذا القبيل، ولكن ثمة بعض آخر لا يعيشون التمرد والطغيان على القوانين الموجودة ولكن لا يكترثون لها، لأنّهم يقولون: لا وجود لقانون معتبر ومحدد في بلدنا، وحتى لو فرض وجوده فهو غير صحيح، وربّما كان صحيحاً في زمان معين ولكنه منسوخ الآن، وفي مقابل هؤلاء يوجد من يؤكد ويتشدد على احترام القانون، فماذا ينبغي العمل أمام هذه المشكلة؟

ج) إنّ حل المشكلة يكمن في التحرك نحو نقد جاد لما يسمّى في مجتمعنا بالقيم والقوانين، ومضافاً إلى ذلك لا ينبغي أن نتعامل مع الشباب وفقاً للميول والمزاج.

ولكن ما هي القيم التي ينبغي حفظ حريمها في الثقافة الاجتماعية؟ هناك مؤسسات في هذا البلد هي المسؤولة عن

هذه الأمور، ولكنّها لا تؤدي وظائفها، وغير موفّقة في عملها، وتوجد مؤسسات تعمل بشكل غير قانوني ولم يرد ذكرها في الدستور ولكنّها تتحرك بنشاط لتحقيق أغراضها.

س) هل يمكن أن نعرف أسماءها؟

ج) مثلاً لا يوجد في القوانين مؤسسة باسم «مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في حين أنّ هذه المؤسسة موجودة وتعمل بنشاط، فيجب أن نعرف وظيفة هذه المؤسسة، وعلى أي أساس قانوني تتحرك، وكيف تؤدي عملها؟ إنّ تعيين المعروف والمنكر بدوره يترتبط وللأسف بالأذواق والأمزجة.

س) هل يعني هذا أنّه بعد تعريف ما هو المنكر وما هو المعروف يجب أن نتحرك بهذا الاتجاه؟

ج) لا أحد يهتم لمعنى المنكر والمعروف، قد يكون الفتوى مصداقاً للمنكر أو المعروف؟ أو أنّ المراد بالمنكر والمعروف ذلك المنكر والمعروف الذي يعرفه جميع المسلمين على أساس الضرورة والاجماع، وفي هذه الصورة ستكون مصاديق

المنكر والمعروف محدودة ومعدودة، ويتمّ التعامل في المسائل الأخرى وفق المزاج والذوق كنوع اللباس للشباب والفتيات مثلاً.

ونلاحظ أنّ الجو العام في ايران يضغط على الشباب في كيفية سلوكهم وعملهم، وهذا غير منطقي وغير مقبول من ناحية الشباب، وفي ذات الوقت يطلب منهم قبولها، ولو لم يقبلوا بها فإنّهم سيواجهون أشكالاً من الحرمان في المدارس والجامعات والمجتمع وغيرها، وهذا هو معنى الإجبار في دائرة العمل والسلوك، ينبغي أن نسأل من هؤلاء الأشخاص الذين يتعاملون مع الشباب بآليات الضغط والعنف ويشكون من عدم رغبة الشباب بالدين: أي فكر وعمل ديني منطقي ومتناسب مع الشباب والمعنوية قدّمتموه للشباب ولم يقبلوا به؟ مثلاً اليوم يعتبر الراديو والتلفزيون من أكثر وسائل الإعلام تأثيراً في بلدنا، ولكن في الراديو والتلفزيون يتمّ الحديث عن الدين بنحوين من الخطاب، أحدهما الخطاب الساذج والسطحي الذي يثير العواطف

والاحساسات ويدغدغ قلوب العوام بعيداً عن كل أشكال الجمال والمنطق وينفع فقط لشريحة خاصة للعجزة والمسنين والأُميين ولفئة من الشباب المؤدلجين العاجزين عن الفكر والتفكر، ونمط آخر من الخطاب الديني هو المقترن بالتفسير العرفاني والفلسفي الكلاسيكي الذي لا يفهمه سوى الخواص من الناس، وفي مقابل هذه الرؤية المطروحة في الإعلام العام هناك تفاسير ورؤى منافسة تتحرك بآليات المنطق والتفكير العصري لا يؤخذ بها ويتمّ التشويش عليها ووضع علامات استفهام حول اعتبارها ومشروعيتها.

اليوم نجد أنّ مؤسسة الراديو والتلفزيون تفتقد إلى البرامج الدينية المتناسبة مع حاجات الشباب الفكرية والدينية والمعنوية، والخطأ الأساس أننا نتوقع مثلاً أن يهتم جيل الشباب بهذه البرامج السطحية والقشرية في حين أنّهم اطلعوا من طرق مختلفة على ما يدور في العالم من مظاهر هذا العصر، وتعاملوا مع المتغيرات بلغة المنطق والفكر،

وانفتحوا على ما يدور في هذا العالم وهو عالم انفجار المعلومات.

وفي مجال أجهزة الإعلام الأخرى، وباستثناء عدد محدود منها، فإنّ البحوث والمسائل الدينية والمعنوية التي تتعلق بأُمور الحياة الاجتماعية تنحو هذا المنحى تقريباً، في حين أنّ الدراسات والبحوث في المسائل الدينية تعيش وضعاً أفضل.

نحن نرى توجهاً طفولياً خطيراً لدى الكثير من الأشخاص الذين يرومون تقديم الدين للشباب، وحتى في الكتب الدينية في المدارس فإنّ الوضع بهذه الحالة، مثلاً يتمّ تقديم آيات القرآن والسيرة النبوية وسيرة المعصومين بما يتلاءم مع ما قبل ألف أربعمائة سنة ويتمّ عرضه للشباب بشكل مواد خام بدون أن يتمّ تحويلها إلى لغة وخطاب عصري ومفاهيم جديدة لكي يفهم الناس روح هذا الخطاب الديني، ثم يطالبون الشباب بفهم هذا الخطاب الذي لا يفهمون مضمونه ولغته، والكتب الدراسية في المدارس زاخرة بهذه المفاهيم.

وللأسف لا أحد يلتفت إلى هذه المسألة، وهي ما لم يتمّ إزاحة الحجب عن المضامين المتعلقة بالعصور الغابرة عن وجه كتاب الله، فإنّ تلك المفاهيم غير قابلة للفهم في العصر الحاضر.

هؤلاء السادة يتصورون أنّ الشباب لا يفهمون، ويعتقدون بأنّ مظاهر الشباب فيما توحي به من حيوية ونشاط تستدعي أن يكون فهمهم سطحياً وساذجاً ولا يفهمون عمق المسائل، بيدَ أنّ الكثير منهم، بالرغم من الفقر الاقتصادي وبساطة الحياة التي يعيشونها في أُسرهم، اطلعوا على الفكر الجديد وانفتحوا على معارف وأفكار كثيرة ومتنوعة وحققوا قفزة ثقافية كبيرة في هذه العشرين سنة، وحالياً فإنّ شريحة عظيمة من الشباب تعيش الفكر الانتقادي في مجتمعنا ويتحركون على مستوى نقد كل ما يسمعونه ويفهمون صحته من سقمه ويتعقلونه، وبذلك يوجدون ارتباطاً ونسبة بين ما يسمعون وبين سائر المسائل العلمية والفلسفية التي توجد في أذهانهم.

وعندما تكون بنية الفكر لهذا الجيل بهذه الصورة فيجب أن نبحث في إطار ذهن هذا الشاب فيما نريد القاء رسالة وخطاب في ذهنه وأين مكانة هذا الخطاب في ثقافته، وللأسف فإنّ المسؤولين اليوم يعرضون الخطاب الديني بما يتناسب مع الحياة الرعوية والمجتمع المغلق قبل عدّة قرون، في حين أنّ خطاب القرن الواحد والعشرين الذي يعرض على الناس يختلف من جهة فلسفية ودينية عن ذلك العصر.

س) بالإمكان أن نستوحي من هذا الكلام أنّ الشاب لم يبتعد بنفسه عن الخطاب الإلهي، بل ثمة جهات معينة هي التي أبعدت الشاب عن خطاب الله.

ج) إنّ الميل للارتباط مع الله في الشاب أكثر من الشخص المسن، فالناس كلما تقدّم بهم العمر يبتعدون عن الله أكثر، وحبّ التواصل مع الله يعني طلب الحقيقة والمعنوية والابتعاد عن الكذب والحيلة والغش، «الحقيقة» تعني الرؤية بمعنى، و«الكذب» الرؤية بلا معنى، و«الصدق» الرؤية بمعنى، و«المودة» الرؤية بمعنى،

و«الحقد» الرؤية بلا معنى، هذه كلها متوفرة في الشباب أكثر.

إنّ الله تعالى ليس ظاهرة نصل إليها من خلال المفهوم، فهذه الأمور تعتبر من تجليات الله، والشاب يملك قدرة أكثر على فهم الله ويملك استعداداً أكبر على السير في خط المعنوية، ولكن المتولين للشأن الديني لا يقدّمون له خطاباً دينياً بالشكل الصحيح والمناسب.

نحن بهذا العمل نبعد الشباب عن الله، لا أنّ الشاب يبتعد عن الله بنفسه.

إنّ الاهتمام بالقشور والظواهر يعدّ آفة وبلاء ينخر الخطاب الديني الحاكم والرسمي ويعرّض مجتمعنا للإبتلاء بأمراض مستعصية، اليوم نشاهد التعامل مع الشباب في المدارس الدينية بلهجة الأمر والنهي والتكليف، إنّ الأمر والنهي والتكليف هي لغة الفقه، وفي الواقع أنّهم يتحدّثون مع الشباب بلغة الفقه، إنّ الشباب لا يفهمون لغة الفقه، إنّهم يفهمون فقط الفكر والتجربة وكشف حقائق الحياة، إنّ الأمر والنهي يقوم على أساس صلاح وفساد الأفراد، وعندما نتحدّث مع

الشاب يجب أن ننطلق في هذا الشأن من زاوية رؤية صلاحه وفساده والحديث مع الشباب من خلال تجاربهم التي يعيشونها، لا من خلال الأمر والنهي بشكل مباشر، فينبغي تغيير أُسلوب التخاطب والتعامل مع الشباب.

وتشاهدون في بعض المدن أنّ المسؤولين أقاموا مراكز ثقافية ومتنزهات، ودور سينما ومسارح وأمثال ذلك ممّا ساهم في تحسين ظروف الحياة للشباب، ولكن للأسف أنّ الشباب لا يرون جمالية في هذه الأمور «أي جمالية في الأقوال والسلوكيات الدينية» وجمالية في العلاقات الاجتماعية وعلاقة الحكومة مع الناس والناس مع الحكومة، فمع أنّهم قاموا بتجميل وتحسين المحيط المادي للناس، ولكنهم في المقابل ليس فقط لم يسعوا في تجميل الجو المعنوي، بل زادوا من تلوثه، وجميع هذه الأمور أدت إلى عدم توفر معالم الجمال في فضاء المجتمع.

أمّا الأمل بالمستقبل فغير موجود في شباب هذا البلد «ايران»، فالأوضاع الاقتصادية السيئة والبطالة المتفشية

ليست وحدها هي سبب في فقدان الأمل لدى الشباب، فأحد العوامل المهمة هو أنّ الأشخاص الذين جاءوا بعد الثورة لم يتحدّثوا مع الشباب باللغة التي يفهمونها وبالتالي لم يحققوا ارتباطاً عاطفياً مع الشباب.

الثاني: إنّ معالم «الصدق» و«المهارة» و«اللياقة» فيما يتصل بالمسؤولين الحكوميين قليلة وضعيفة في مجتمعنا، لأنّ المسؤولين في مجتمعنا لا يجدون أنفسهم مسؤولين في التعامل مع الشباب، وهذه حاجة ملحة لخلق الأمل بالمستقبل في نفوس الشباب، وأعتقد أنّ المشكلات الاقتصادية لا يمكن حلّها بحيث يتمّ القضاء على مسألة البطالة والفقر في مدّة وجيزة وبشكل مقبول، فعلى الأقل من اللازم الانفتاح على المجتمع بلغة الصداقة والمحبّة من قِبل المسؤولين والتواصل مع جيل الشباب وعامة الناس، وبذلك يمكن بعث الأمل في نفوسهم وإزاحة الكثير من حالات اليأس والاحباط.

س) اسمحوا لنا بطرح سؤال آخر فيما يتصل بالمسائل الجنسية، فبوصفكم من

المختصين بالمعارف الإسلامية، هل يوجد في مبانينا الفقهية التفات واهتمام بالمسائل الجنسية بقدر ما ورد الاهتمام بالمسائل الأخلاقية والفكرية؟

ج) أعتقد من اللازم طرح موضوع كلي ليتبيّن من خلاله الجواب عن هذا السؤال وعن أسئلة أخرى أيضاً، وهذا الموضوع يمثّل مبنى وأساس في التفكير الديني.

إنّ الإسلام يمكن طرحه وبيانه بنحوين: أحدهما: ما ورد في «القرآن» و«السنّة» في تنظيم روابط أفراد المجتمع ضمن الثقافة والحياة في هذه الدنيا، مثلاً يقال للرجل والمرأة كيف يتمّ تنظيم علاقاتكما، وعلى أي أصول ومباديء، ويقال للبائع والمشتري كيف تنظما الرابطة فيما بينكما، وهكذا يتمّ تنظيم الروابط الطولية والعرضية لأفراد البشر فيما يتضمن من حقوق عامة وخاصة في الدنيا، ويطرح مفهوم أعلى من ذلك وهو مفهوم «الله» ويتمّ تنظيم جميع هذه الروابط باسم الله، وهذا نحو من أنحاء التعبير عن الإسلام، فإذا كان تعريف وتفسير الإسلام بهذا الشكل فسيكون تنظيم الروابط بين المرأة

والرجل وأفراد الأُسرة وأمثال ذلك، قسماً من هذه العملية.

أمّا التفسير الآخر للإسلام فهو أنّ الله تعالى الذي خلق العالم والإنسان، ويعترف بالإنسان وبحركته في خط التمدن والتطور وقد خلقه بشكل يعيش مع احساسات وعقل ومنطق فيما يحل به مشكلات الحياة، فالمرأة والرجل والعلاقات الأُسرية وإدارة أمور البلاد وتدبير مرافق الحياة المختلفة، التي نطلق عليها اسم التمدن والثقافة، أُوكلت للإنسان نفسه.

فالإنسان بهذا المعنى قادر على تحمّل هذه المسؤولية ومزاولة هذه الأعمال والمشكلة تكمن في مجال آخر، فبما أنّه جاء إلى هذا العالم فإنّه نسي مبدأه وأساسه والمعنى الحقيقي لهذا العالم، من قبيل أنّ الإنسان ينتقل إلى عالم آخر وينسى عالمه السابق، وعلى أساس هذه النظرية الثانية فإنّ بعثة الأنبياء والكتب والسماوية والقرآن والسنّة جاءت من أجل تذكير الإنسان بمعناه الحقيقي وأساسه ومبدأه الأصلي، وهو الله تعالى، لكيلا يبتلي بالعبثية والخواء المعنوي

والجفاف الروحي، وأساساً فإنّ الإسلام جاء لهذا الغرض، وجاء القرآن والسنّة لمنح الحياة الإنسانية معنى وانقاذ الإنسان من متاهة العبثية والوحدة، فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من هذه الزاوية فإنّ المسألة ستتبدل، أي أنّ الله تعالى لا يكون حينئذ عنصراً لضبط وتنظيم العلاقات الإنسانية وفي بعض الموارد كبح بعض الرغبات والميول، إنّ ذكر الله يخلق في الإنسان المعنوية ويحفظ له القيم والمباديء التي تنبعث من تلك المعنوية، وعندما يكون الحال كذلك فسيتم الاعتراف برغبات الإنسان وحاجته وتمدنه، وسوف لا يكون الدين في كل هذه الموارد بوصفه عنصر منع وتحديد وتقييد لحاجات الإنسان وميوله الطبيعية، ولا يظهر للناس بوصفه كابحاً للميول الطبيعية.

إنّ الأمور التي تمظهرت في ثقافة الإنسان وتمدنه المعاصر تمثّل حاجات واقعية للبشر ولابدّ من افساح المجال لبروزها وظهورها، والإنسان هو الذي يتولى تنظيم أموره من موقع التدبير والدراية، ويؤسس المؤسسات لإشباع هذه الحاجات، والأحكام

الإلهيّة في هذا المجال ناظرة إلى ما يجري في واقع الحياة وتروم اصلاح ما يخلقه البشر بآليات الجرح والتعديل، لا أنّها تدعو البشر إلى ترك ما أبدعوه وتعطيهم شيئاً آخر، وبذلك تخلق التقابل والتضاد بين الإنسان والله وتقول بما أنّك لا تفهم ولا تعرف كيفية إدارة أمور الحياة، فيجب عليك أن تلجأ إلى السماء حتى تعطيك الأحكام والمقررات، كلا، ليست المسألة بهذه الصورة، ولكن البعض يتحركون على صعيد إلقاء هذه الشبهة في أذهان الناس، وهي أنّ هداية الأنبياء تعود إلى أنّ البشر لا يستطيعون إدارة أنفسهم وبالتالي فإنّ الله تعالى هو الذي يدير أمورهم، والواقع أنّ الله تعالى لا يريد أن يحل محل البشر.

وآيات القرآن الكريم زاخرة بهذا المعنى، وهو أنّ الناس هم الذين خلقوا الثقافة واللغة، وكلّ هذه الأمور تعني «صناعة التمدن والحضارة»، فلو فسّرنا الإسلام بهذه الصورة، فهذا يعني أنّ أفراد البشر لا يتحركون في خط الانحراف وتجاوز القيم وينطلقون في حركتهم بدون أي قيد وبالتالي جاء الدين ليمنع هذه الحالات

العدوانية ويقف أمام طغيان الغرائز، في حين أنّ الدين جاء لترشيد معنوية الإنسان وتفعيل طاقاته.

ومن حسن الحظ أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي تعامل مع الغريزة الجنسية بواقعية وتسامح كبير، في حين أنّ المسيحية ليست بهذه الصورة، إنّ الفقه اعترف بالغريزة الجنسية بمراتب متقدمة، وذلك أنّه قرر أنّ علاقات الرجل والمرأة تمثّل علاقة مدنية، والزواج في الفقه هو أمر مدني لا أمر شرعي، في حين أنّ المسيحية ترى في الزواج أمراً ما ورائياً ومقدساً، ويجب على عالِم الدين المسيحي أن يوجد هذه الرابطة المتقابلة بين الرجل والمرأة ويتولى العقد بينهما، بينما نرى هذا الموضوع في الإسلام عبارة عن حكم مدني وعرفي، أي تلك العلاقة البشرية التي كانت موجودة منذ بداية التاريخ.

ومع تشكيل الأسرة فإنّ إشباع الغريزة يتخذ شكلاً قانونياً وشرعياً، وهكذا كان الحال في تاريخ الثقافة البشرية، ونرى في الفكر الفقهي الإسلامي أنّ العلاقات الجنسية والقوانين والأحكام المتعلقة

بـهـا بـمـثـابـة أمـر مـدنـي وعـرفـي وبـشـري، أمّـا مـا تـرونـه الآن فـي مـجـتـمـعـنـا مـن أفـكـار تـدعـو لـلـخلاص مـن شـر الـغـريـزة الـجـنـسـيـة فـإنّ ذلـك لـيـس لـه أصـل فـي ديـنـنـا وتـراثـنـا، ويـجـب عـلـى عـلـمـاء الـنـفـس دراسـة هـذه الـقـضـيـة والـبـحـث فـي جـذورهـا الـنـفـسـانـيـة.

___

(١١)

الفقه الإسلامي وحقوق المرأة[1]

س) كما تعلمون أنّ الفقه الإسلامي يقرر أحكاماً غير متساوية بين الرجل والمرأة في مجالات عدّة كالطلاق، والحضانة، ورئاسة الأُسرة، والقضاء، والإرث، وأمثال ذلك، وهنا يثار هذا السؤال: على أي أساس استنبط الفقهاء المسلمون هذه الأحكام الفقهية الناظرة لحقوق المرأة، وما هي المفروضات المسبقة والقبليات التي تمثّل الأساس لمثل هذه الأحكام؟

شبستري: لقد أصدر الفقهاء فيما يتصل بنظام الأسرة وحقوق المرأة فتاوى مختلفة، وبديهي أنّ هذه الفتاوى تنبعث من مفروضات وقبليات معينة، ولابدّ من القول إنّ هذه المفروضات والقبليات لا

١ـ حوار مع مجلة المرأة، العدد ٥٧.

تختص بالفقهاء، بل بشكل عام ينقسم المفكرون الذي يتناولون شؤون النظم الإنسانية، أي نظام الأسرة، النظام السياسي، النظام الاقتصادي، إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: يتحركون في دراسة هذه النظم على أساس الوضع الطبيعي لها، ويرون أنّ الأساس لهذه النظم هو الموجود في نظام الطبيعة والخلقة، ويرى هؤلاء أنّ نظام الأسرة هو النظام الطبيعي، وبالتالي فإنّ تقسيم العمل داخل الأُسرة وخارجها مبني على أساس هذا النظام الطبيعي، وفي الواقع فإنّ جميع حقوق الرجال والنساء يجب أن تتبع هذا النظام الطبيعي، وهذا النمط من التفكير لا يختص بنظام الأُسرة فحسب، بل يسري إلى الحقول الأخرى، مثلاً في حقل السياسة فإنّ المفكرين السياسيين يرون أنّ النظام السياسي الصحيح هو النظام الذي يقف فيه كلّ إنسان في مكانه الطبيعي، هؤلاء يشبهون النظام السياسي ببدن الكائن الحي ويقسّمون الأدوار كما هو الحال في فسلجة أعضاء البدن، فكل واحد منها يتولى وظيفة خاصة، وبذلك يستمر الكائن

الحي في حياته، ثم يستنتجون من ذلك ما هي الفئة من المجتمع تمثّل قلب ذلك النظام السياسي، ومن هم الذين يكونون بمنزلة الرأس أو اليد أو القدم وقس على هذا.

وبعض الفلاسفة المسلمين ومنهم جلال الدين الدواني والخواجه نصير الطوسي كانت لهم هذه الرؤية وهذا النمط من التفكير، هؤلاء المفكرون يرون أنّ المجتمع والأسرة يملكان بنية طبيعية لابدّ من أخذها بنظر الاعتبار واتباعها، هؤلاء يعتقدون بوجود نظم مختلفة للأسرة على إمتداد التاريخ ولكنهم يعتقدون أنّ النظام الأسري الطبيعي والسالم هو ما يتفق مع تلك الحالة الطبيعية، وفي هذه الصورة فإنّ نظام الأسرة سينسجم مع سائر النظم الموجودة في عالم الخلقة، ومن هذه الجهة فإنّ الأشكال الأخرى للعلاقة بين الرجل والمرأة ونظام الأسرة تعدّ انحرافاً عن النظام الطبيعي للأسرة، ولهذا النمط من التفكير أتباع كثيرون.

ويرى أنصار هذه الرؤية أنّ حقوق وتكاليف الرجل والمرأة في الأسرة يجب أن تكون متناسبة مع ذلك النظام الطبيعي،

فمن جهة يعتبر نظام الأُسرة أهم نظم الحياة الاجتماعية، ولذلك يدّعون أنّ سائر النظم، أي النظم السياسية والاقتصادية وغيرها يجب أن تطابق نفسها مع نظام الأُسرة.

وفي النقطة المقابلة لهذه الرؤية ثمة نمط آخر من التفكير، لم يكن مشهوراً في الماضي ولكنّه في العصر الحاضر يملك أنصاراً وأتباعاً كثيرين، وعلى أساس هذا النمط الجديد من التفكير فإنّ إقامة النظام الاجتماعي ومنه نظام الأُسرة على أساس النظام الطبيعي المبتني على البنية البدنية والنفسية لا يوصل إلى نتيجة، والأدلة التي أُقيمت على وجود مثل هذه النظم غير مقنعة، فنحن لا نستطيع أن نتحدّث عن وجود نظم ثابتة في دائرة البشر، سواءً في السياسة، أم في الاقتصاد، أم في الأُسرة، مثلاً لا يمكن القول إنّ ذلك الشكل المعين من الأُسرة يمثّل أفضل أنواع النظام بين المرأة والرجل، أو يقال بوجود نمط واحد لصياغة الحياة المشتركة بين المرأة والرجل، فعلى أي أساس يتمّ تنظيم حقوق المرأة والرجل؟ هذه الأسئلة تختلف من عصر لآخر،

وعلى أيّة حال فإنّ هؤلاء المفكّرين ينظرون إلى نظام الأسرة وأصل العلاقة بين المرأة والرجل برؤية تاريخية، ويعتقدون بلزوم تعيين وظيفة كل واحد من الأشكال المختلفة للحياة الاجتماعية ونظام الأُسرة في كل عصر وزمان، مثلاً: أي نوع من أنواع الحياة المشتركة في العلاقات الزوجية، ومع أي نوع من تقسيم الأدوار هو الأفضل والأقرب للعدالة «إذا قلنا إنّ المعيار النهائي في الحكم في هذه المسألة هي العدالة».

إذاً فثمة نوعين من الرؤية للنظام الاجتماعي ومنه نظام الأُسرة، وكما أسلفنا أنّ نمط التفكير الثاني إنّما تبدل إلى تفكير قوي في الوسط الثقافي عندما نظر الإنسان إلى الحياة برؤية تاريخية، والآن يطرح هذا السؤال نفسه، وهو: من أي زاوية وبأي نمط من التفكير ينظر فقهاؤنا إلى الأُسرة؟ وبأي مفروضات وقبليات ينطلقون في استنباطهم من الكتاب والسنّة؟ أنّ آراءهم تشير إلى أنّهم يعتقدون بالنظام الطبيعي في الأُسرة.

ولسنا بحاجة للذهاب بعيداً، ففي أعمال بعض المفكّرين المتأخرين نرى نفس هذه الرؤية عن العلاقة بين الرجل والمرأة كما هي رؤية القدماء، مثلاً نقرأ في كتب الشيخ مطهري وفي كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» ذلك التصوير للنظام الطبيعي وبالتالي تتطابق هذه الرؤية مع رؤية القدماء في هذه المسألة.

○) ما هي مكانة المرأة والرجل في نظر القدماء وفي ذلك النظام الطبيعي التقليدي؟

●) يمكن القول بشكل إجمالي أنّ القدماء كانوا يرون في المرأة أنّها كائن يتولى في الدرجة الأولى مهمّة تكثير النسل لحفظ نسل البشرية، وفي الواقع أنّ الكثير من الحقوق التي تمنح للمرأة أو تسلب منها تقوم على هذه الرؤية، فالأسرة هي المكان الذي يتضمّن جميع النشاطات الاجتماعية، والرجال أيضاً في هذه الرؤية يتولون بناء التمدن وإدارة المجتمع، والخلاصة أنّ الرجال يتولون الأعمال الكبيرة والمهمّة في الحياة البشرية، وفي مقابل ذلك يجب على النساء حفظ مركز العائلة لأنّ عدم وجود مؤسسة الأسرة يعني

عدم وجود المجتمع، فلا يستطيع الرجال بناء التمدن والحضارة، أي الاشتغال بالصناعة أو العلم أو الفلسفة، وأساساً لم يكن لدى القدماء تصور في إمكانية خروج المرأة إلى فضاء المجتمع، وفي الواقع أنّ هذه الرؤية لمكانة المرأة كانت متطابقة مع البنية الاجتماعية والسياسية لتلك المجتمعات، فالمرأة ليست شريكة الرجل في الحياة، ووظيفتها تقتصر على التخفيف من ضغط الحياة وتقليل معاناة الرجل وإدارة الوضع داخل الأسرة بحيث يستطيع الرجال القيام بمهمتهم ودورهم الكبير.

○) كان بعض القدماء يرون أنّ الرجل هو إنسان من الدرجة الأولى والمرأة إنسان من الدرجة الثانية، حتى أنّ البعض كان يعتقد أنّ النساء ليس لهنّ حظ من بعض شؤونات الإنسانية، فهل هذه الرؤية كانت هي السائدة بين المعتقدين بالنظام الطبيعي؟

●) إذا أردنا تفصيل الكلام عن مكانة المرأة في القديم فسوف نواجه مسائل مؤسفة ومؤلمة كثيرة، ففي بعض المجتمعات كان التعامل مع المرأة إلى درجة من

الافراط بحيث إنّهم كانوا يعتقدون بأنّها فاقدة للروح الإنسانية، والبعض ممن يملك رؤية إنسانية أفضل كان يقول بالتفكيك وأنّ المرأة والرجل كلاهما مصداق الإنسان، ولكن في مقولة الحقوق وتقسيم العمل يتحدّثون بشكل آخر ويعترفون للمرأة والرجل من الحقوق بما يتفق مع بنيتهم الطبيعية، والنتيجة العملية في ظلّ المتغيرات الاجتماعية أنّ المرأة ستكون إنساناً من الدرجة الثانية.

○) إنّ الرؤية التقليدية التي تقرر نظام الأُسرة وفق النظام الطبيعي كما تفضلتم، تقوم على أساس وجود فوارق جسمانية ونفسانية بين المرأة والرجل، هل أنّ الرؤية الأخرى التي لا تعتقد بالنظام الطبيعي تنكر هذه الفوارق الجسمانية والنفسانية بين المرأة والرجل؟

●) إنّ أتباع الرؤية التاريخية لا ينكرون الفوارق الجسمانية والنفسانية بين المرأة والرجل الموجودة حالياً، ولكن يختلفون عن أنصار النظرية الأُولى في منشأ هذه الفوارق الموجودة، فالشخص الذي يعتقد بأنّ هذه الفوارق الموجودة

نشأت من حركة التكامل التدريجي للإنسان، فلا يستطيع أن يعتقد بالبنية الطبيعية، ومعنى التكامل التاريخي للإنسان هو أنّ هذا التكامل وقع بدون تخطيط مسبق، والنظرية الأولى تقول بأنّ الرجل والمرأة منذ البداية كانا يملكان هذا التفاوت بالبنية، وهذه هي نظرية ثبات الأنواع، في حين أنّه على أساس نظرية تكامل الموجودات يمكن القول بوجود ألف نوع وشكل آخر.

إنّ المعتقدين بنظرية التكامل التاريخي للإنسان يعتقدون أنّ المرأة والرجل، وفي حركة التكامل التاريخي، وجدا هذه الفوارق، سواءً فيما يتصل بالاختلاف البدني أو النفساني، هؤلاء يعتقدون أنّه بالرغم من وجود هذه الاختلافات في بنية كلا الطرفين، ولكنّها قابلة للتغيير ويمكن أن تكون بشكل آخر في واقع الأُسرة وبالتالي ستكون لدينا أنماط أخرى من تقسيم العمل والنظام الحقوقي، ويتمّ التقليل من الاختلافات الموجودة لصالح العدالة والمساواة في الحقوق تدريجياً، وهذا العمل لا ينبغي أن يصل إلى مرحلة تهديد أصل نظام الأُسرة.

○) نعود إلى القبليّات والمسبقات للفهم، فما هو تأثير القبليات والمفروضات الذهنية لدى الفقهاء والمتكلمين المسلمين في صدور الأحكام الفقهية والآراء الكلامية؟ وهل أنّ الاختلاف في هذه القبليات والمفروضات الذهنية يؤدي إلى اختلاف جذري في تلك الأحكام؟

●) لا شك أنّ القبليات الذهنية لدى الفقهاء المسلمين في مسألة نظام الأُسرة كانت متطابقة مع النظام الطبيعي، وهذا النظام الطبيعي يملك شكله وهيكليته الخاصة، وبعبارة أخرى أنّهم كانوا يتصورون وجود نوع واحد لنظام الأُسرة، وهو النظام الطبيعي، وما يترتب عليه من تقسيم العمل والحقوق الخاصة بالمرأة والرجل، فالفقهاء وبهذا التصور كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية من القرآن والسنّة، ويفترضون أنّ الله تعالى لا يستطيع ولا يريد إصدار أحكام على خلاف النظام الطبيعي للأسرة (الذي خلقه هو)، ونتيجة ذلك أنّهم كانوا يستنبطون الأحكام من القرآن والسنّة بما يتلائم مع الوضع الطبيعي للأُسرة، ويعتقدون بأنّ الأحكام

الواردة في صدر الإسلام لنظام الأُسرة هي أحكام دائمية ولا يمكن تغييرها، فالمسبقة الذهنية لديهم في هذا الباب تتلخص في لزوم الحركة في ظل القانون الأبدي، وعلى أساس هذه القبلية نرى أنّه على إمتداد التاريخ وإلى الفترة المتأخرة لم يخطر على ذهن أحدهم إمكانية التغيير في هذه الأحكام، ولكن بعد ظهور سلسلة من التحولات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المسلمة ومنها مجتمعنا في ايران، وما فرضته ضرورة الحياة المعاصرة تبيّن بوضوح أنّ الإصرار على نمط التفكير القديم يثير مشكلات عدّة، وبالتالي لابدّ من إجراء بحوث ودراسات في النظام الفقهي والحقوقي الموجود لاجتناب بعض أشكال الظلم الواقع على النساء، مثلاً بالنسبة لوثيقة الزواج في العصر الحاضر تذكر مجموعة من الشروط التي تتضمن مراعاة بعض حقوق النساء، مثلاً في موارد خاصة تستطيع الزوجة المطالبة بالطلاق.

O) هل تعتقدون أنّ هذه التدابير والحلول المؤقتة بإمكانها إيجاد تغيير أساسي في تلك القبليات

والمفروضات الذهنية وبالتالي إزالة أشكال التمييز الحقوقي بين المرأة والرجل في العالم الإسلامي المعاصر، أم تعتقدون أنّ المسألة بحاجة إلى سعي أعمق وأوسع؟

●) كما ذكرت في مناسبات أخرى أنني أعتقد بأنّ هذه التغييرات الموضوعية والمحلية غير كافية، وطبعاً لا أُريد أن أقول إنّها لا تنفع أبداً في علاج المشكلة، ولكن ينبغي أن نبحث هذه المسائل برؤية أعمق ودراسة المباني التي يقوم عليها نظام الأُسرة، وفي الواقع لابدّ من قراءة القرآن والسنّة برؤية تاريخية.

○) ما هو تأثير الالتفات إلى الشأن التاريخي للدين، أو بعبارة أخرى كيفية ظهور الدين وامتداده التاريخي، على فهمنا لأحكام الدين ومنها الأحكام الدينية الناظرة للمرأة؟

●) قبل أن أُجيب على سؤالكم، أنقل لكم حكاية عن السيد محمّد باقر الصدر في هذا المجال، فقبل أربعة وعشرين سنة تقريباً سافرت إلى العراق، وهناك إلتقيت بالمرحوم السيد محمّد باقر الصدر، وبما أنّ السيد الصدر كان مجتهداً متنوراً، فقد

تحدّثت معه عن بعض المسائل المتعلقة بحقوق المرأة والرجل، وسألته عن رأيه في هذه المسألة، فقال السيد الصدر بصراحة: إنّ النساء في ذلك الزمان كنّ يملكن حقوقاً متساوية مع الرجال، لأنّ المسؤوليات الثقلية في الحياة ومنها تدبير الأسرة كانت عملاً على عاتق الرجال، وبنية المجتمع تقتضي هذا الأمر بحيث كانت هذه الأحكام والحقوق متناسبة مع تلك البنية للصلاحيات والحقوق المعطاة للرجال، والتي حرمت منها النساء، وقد ورد في تعبير السيد الصدر أنّه إذا تقرر أن تكون المرأة «شريكة الحياة» مع الرجل لا مجرّد الحافظة لشؤونه الداخلية، فالأحكام الفقهية يجب أن تتغيّر بما يتناسب مع تغيير هذا الدور، ومن ذلك مسألة رئاسة الرجل وقوامته في الأسرة وقال: إنّ هذه الرئاسة إنّما أُعطيت للرجال في وقت كانت جميع أعباء الأسرة على عاتقه، ولكن إذا تقرر أن يتحمل عبء الأسرة كل من المرأة والرجل بالتساوي، فالرجل لا يمكن أن يكون لوحده رئيس الأسرة، وكان السيد الصدر يعتقد أنّه إذا تقرر أن تشترك النساء في مجالات التنمية

العامة للمجتمع، أي تكون النساء شريكات الرجال في التنمية الإنسانية، فيجب أن تتمتع بحقوق تتناسب مع هذا الدور الجديد.

وأعتقد بدوري أننا لا نستطيع إقامة دليل محكم على وجود سلسلة من النظم الطبيعية في هذا العالم، «أعم من النظام السياسي، والنظام الاقتصادي، ونظام الأسرة» بما يتناسب مع مخطط الخلقة، بل توجد أدلة ضد هذه الرؤية، فالنظم الطبيعية لا ينبغي أن تتخذ مرجعية لعملية الاستنباط من القرآن والسنّة، يجب علينا تغيير رؤيتنا، يجب الرجوع للقرآن والسنّة من منظار تاريخي، ونسأل من أنفسنا ماذا أراد نبي الإسلام إيصاله للناس من خلال القرآن والسنّة في ذلك العصر وفي تلك الظروف الاجتماعية والتاريخية المعينة؟ ينبغي علينا إيجاد تفسير لرؤية النبي وماذا كان يريد تحقيقه في ذلك الوقت؟ وممّا لا شك فيه أنّ النبي أوجد تغييرات في حقوق المرأة، ويجب علينا الأخذ بهذه المنهجية وبهذا الاتجاه، وبعبارة أخرى يجب العثور على مفهوم عمله والعمل بمضمون كلامه،

وبالتالي نبحث عن الاتجاه الذي رسمه النبي في مجتمعه، وما هي التغييرات التي أجراها في هذا الاتجاه؟

لقد استطاع النبي تغيير بعض الحقوق والأحكام الظالمة المتعلقة بالمرأة في ذلك العصر، وتحرك لاخراج المرأة من ظلم زمانها إلى عدل زمانها، فاعترف بملكية المرأة، وحدد الزواج منهنّ بعد أن كان مطلق العنان، وأجرى بعض التعديلات في مسألة الارث و.... الخ.

والخلاصة أنّ النبي أجرى تغييراً فيما يتصل بالأحكام الظالمة والتمييز الكبير الذي كان سائداً في ثقافة الجاهلية وسنّ أحكاماً تتناسب مع فهم وثقافة ذلك الزمان «للعدالة» وتحرك في خط العدل في ثقافة ذلك الزمان، فلو تحركنا بهذه القبلية والمسبقة الذهنية، فهذا يعني أنّ ذلك المقدار من التغييرات التي أجراها النبي ليست هي تغييرات نهائية، فتلك التغييرات كانت بحدود فهم ذلك الزمان وبحدود الإمكان والقدرة، ولكن الخطاب الأصلي لهذه التغييرات هو يجب إزالة كل أشكال الظلم والتمييز على النساء على إمتداد التاريخ أيضاً، وهذا

هو المضمون الكلي لحركة النبي، ومن هذه الجهة ومع فهمنا لهذا المضمون الكلي، يجب علينا الاجابة عن أسئلة من هذه القبيل، وهي ما هو المنشأ للتمييز والاجحاف بحق المرأة؟ وما هي الظروف الاجتماعية التي نعيشها؟ وما هو الواقع الاقتصادي الذي نعيشه؟ وماذا تستدعي العدالة في الوقت الحاضر؟ يجب علينا أن نتحرك من موقع تحقيق العدالة ونقوم بتعديل الأحكام الموجودة أو تغييرها، وهذا العمل هو الاجتهاد المتطابق مع روح الوحي.

○) أنتم تعتقدون بوجوب التحرك من موقع العدالة، ألا تبرز أمامنا هذه المشكلة، وهي أنّ تعريف العدالة يختلف من شخص لآخر؟

●) يجب تعريف العدالة في كل عصر، فنحن لا نملك تفسيراً ثابتاً للعدالة، ليس فقط في المسائل المتعلقة بالرجل والمرأة، بل في النظام السياسي والاقتصادي، فتعريف العدالة متروك في كل عصر للناس أنفسهم، وهم الذين يجب عليهم تقديم تعريف للعدالة، ولكن يمكن القول على الأقل إنّ العدالة هي اعطاء كل ذي حق

حقّه، ولكن هذا التعريف كلي، فيجب في كل عصر أن نرى مثلاً ما هو النظام الاقتصادي، والسياسي، والأسري الذي يكفل للناس حقوقهم، أو بتعبير آخر: منح فرص متساوية للجميع، وهكذا الحال في نظام الأسرة، فمهمة المفكّرين في هذا العصر معرفة أشكال التمييز، يجب عليهم من خلال إقامة الدليل أن يقولوا أين تقع حالات التمييز، ومن هذه الجهة يقترب المفكّرون في المجتمع من تعريف العدالة.

وبرأيي، ومن أجل رفع أشكال التمييز الموجودة بين الرجل والمرأة يجب أن نقوم، بدلاً من الاستناد إلى النظام الطبيعي، بتحليل مفهوم العدالة فيما يتصل بنظام الأسرة.

---

(١٢)

الحق، التكليف، الحكومة[1]

○) ماذا يعني حق الناس في تقرير مصيرهم، هل أنّ الله فوّض هذا الحق للإنسان بشكل عام، أو أنّ هذا الحق مفوّض لفرد خاص أو جماعة معيّنة من موقع النصب الإلهي للحكومة على سائر الناس؟ وما هي العلاقة بين ارسال الأنبياء وحكومتهم الخاصة مع التفويض العام لحق الحاكمية للناس على أساس العقل والإرادة الإنسانية؟

●) إنّ معنى قولنا إنّ الله جعل الإنسان حاكماً على مصيره، هو أنّه تعالى خلق الإنسان حرّاً وقادراً على انتخاب طريقه في الحياة، وبذلك يستطيع اختيار أهدافه وكذلك انتخاب طريق الوصول إلى تلك الأهداف، فإذا نسبنا هذه الحالة

١ـ حوار مع اسبوعية آبان، العدد ١٢١.

والخصوصية في الإنسان إلى الله، فهذا يعني أنّ الله خلق الإنسان بهذه الحالة، ولكن لا يمكن أن نفهم من هذا الكلام أنّ الله خلق الناس أحراراً ولكنه من جهة أخرى فوّض لبعض الأشخاص أن يختاروا للناس أهدافاً معينة أو يجبرونهم على اختيار طرق معينة للوصول إلى تلك الأهداف، إذاً فهذا التعبير يرتبط بكيفية رؤيتنا لنوع الإنسان، فنوع الإنسان يملك مثل هذه الحالة، فيجب أن نفهم هذا التعبير بشكل صحيح، وأعتقد أنّ الأشخاص الذين يقولون إنّ الله جعل الإنسان حاكماً على مصيره ويقومون بتدوين مقدّمة للدستور تتضمن هذه المعنى، ومن جهة أخرى يدّعون أنّ الله فوّض لجماعة خاصّة وبصفات خاصة أمر الحكومة على الناس، فهذا تفسير متناقض لهذه المسألة.

أمّا فيما يتصل بعلاقة ارسال الأنبياء بالحكومة الخاصة لهم فأعتقد، كما ذكرت آنفاً، أنّه لا يوجد أي حق خاص بالحكومة للأنبياء، فالأنبياء هم حملة رسالة الله، وبيّنوا الطريق للإنسان، وسلوك هذا الطريق الذي رسمه الأنبياء للبشرية و انتخاب الأهداف التي عيّنها الأنبياء

للإنسان كانت له حسنات وبركات ومعطيات إيجابية على إمتداد التاريخ فيما يتصل بتكامل الإنسان الاجتماعي والأخلاقي والمعنوي، ولكن أساس دور الأنبياء طيلة تاريخ البشرية هو دور حمل الرسالة لا دور تولي الحكومة.

إنّ نظرية الحكومة الخاصة المفوّضة من قِبل الله للأنبياء لا تستند إلى دليل مقبول، والملاحظ في التاريخ أنّ بعض الأنبياء تولوا زمام الحكومة، وهذه حقيقة تاريخية، ولكن لا يمكنها أن تكون دليلاً على أية نظرية كلامية أو عقائدية، ومن هذه الجهة فالمعنى الذي ذكرته آنفاً عن حاكمية الناس على مصيرهم لا يتقاطع بأي شكل مع مسألة مهمة الأنبياء ورسالتهم، إذاً ينبغي القول إنّ تأسيس منظمة اجتماعية وانتخاب أهداف معينة لتنظيم الأمور الاجتماعية والسياسية وانتخاب المعايير التي على أساسها يتمّ تنظيم أمر الحكومة والنظام السياسي، كل هذه تركت في جميع الأديان للإنسان نفسه، والآن إذا تحرك الناس في استخدام هذا الحق من موقع مراعاة الأهداف المعينة من قِبل الأنبياء وتحركوا في خط العبودية لله

فإنّهم سيحصلون على نتائج إيجابية وبركات وفيرة، ولكن لو لم يتحركوا بهذا الاتجاه (والله غني عن العالمين)، فإنّ الله لم يربط نفسه بكيفية مسار التاريخ، بحيث إنّ الإنسان إذا تحرك في صياغة تاريخه بشكل خاص فإنّ الله يعينه ويساعده، وإذا تحرك بشكل آخر فإنّ الله سيتضرر من ذلك، كلاّ، ليس الأمر كذلك، فالله غير مقيد بقيود التاريخ، فالتاريخ بأي شكل كان وبأي طريق سلك فإنّ نفعه وضرره يعود على الإنسان، وبعبارة أخرى أنّ الإنسان هو كل ما يرسمه في تاريخه، ويبدو أنّ التاريخ ليس شيئاً سوى ما يصنعه الإنسان لنفسه، سواءً كان جيداً أم سيئاً، وعلى حدّ قول بعض الفلاسفة إنّ الإنسان إذا أدخل العقلانية في التاريخ وجعل أركانه ودعائمه قوية فإنّه خدم نفسه، وإذا لم يقم الإنسان بذلك فإنّه سيواجه الضرر والخسران.

وبعبارة أخرى أنّ سلطة الإنسان على مصيره تملك في مقام تفسيرها بُعدين أساسيين: أحدهما، البُعد الإنسانوي لهذا المدعى، وهو أنّ الإنسان كائن يصنع نفسه بنفسه ويصنع تاريخه بنفسه.

البُعد الآخر، البُعد الإلهي، وهذا البعد يتضمن أنّ الله تعالى غني عن الإنسان، سواءً أحسن صنع نفسه أو أساء، وأعتقد أنّ الالتفات إلى البعد الإلهي في هذه المسألة مهم جدّاً، لأنّ ثمة أشخاص يتصورون أنّ بعض الأفراد مكلّفون بأن يجبروا جمهور الناس على صناعة تاريخهم بشكل خاص، وينظموا مؤسساتهم الاجتماعية بشكل خاص، ويتحركوا في واقع حياتهم لتحقيق أهداف معينة، هؤلاء يستخدمون عنصر الاجبار وأحياناً يعتقدون بولاية بعض الأشخاص على الآخرين، إلى درجة أنّه يحق لهم إجبار الآخرين، هؤلاء الأشخاص يعيشون هاجساً معيناً وهو أنّهم يتصورون أنّ التاريخ إذا سار في طريق الخطأ فإنّ الله سيتضرر من ذلك، وهذه الرابطة بين التاريخ والله موجودة في لاوعيهم، ومن هذه الجهة يفتون بمثل هذا الاجبار ويغفلون عن العواقب السيئة لهذا الاجبار، وبعد مدّة يفتحون أعينهم ليروا أنّ هذه الفتاوى والاجبارات الناشئة منها وصلت إلى مديات خطيرة وترتبت عليها نتائج وخيمة.

يجب علينا الالتفات إلى البُعد الأُلوهي لهذه المسألة، وهي أنّ الله غني عن الإنسان

وتاريخ الإنسان، أنا أتصور أنّ أحد الموضوعات التي ينبغي الالتفات إليها في علم التفسير والكلام، مسألة الله والتاريخ، التاريخ في المعنى العصري للكلمة، عبارة سلسلة من الحوادث المترابطة التي تشكل خطاً أفقياً في جريانها، ولها ماضي وحال ومستقبل، والتاريخ بهذا المعنى يمثّل تصوراً جديداً يمتد بجذوره، كما يظهر من تحقيق بعض المفكّرين، إلى الفكر المسيحي، ففي هذا الفكر وقعت حادثة ظهور عيسى في التاريخ ومسألة النجاة بصورة أُفقية وتجلى ملكوت الله في المستقبل الأفقي لهذا التاريخ، فيقال إنّ هذا الفكر أدى إلى إيجاد تصور عن تاريخ غير ديني وولادة فلسفة التاريخ الحديثة.

نحن بدورنا لم نحقق في أنّه هل يوجد هناك تصور تاريخي أُفقي في القرآن؟ الأشخاص الذين يعيشون القلق على مسار المجتمعات والناس يتحركون بأساليب خاصّة تجعل من الناس يفقدون الدين والتدين في نهاية المطاف، هؤلاء يفكرون تفكيراً أُفقياً تاريخياً ويريدون أن يتحقق في نهاية التاريخ ما يتفق مع مقاصد الله ولا يسير التاريخ بخلاف نوايا الله، وهنا تماماً

تبرز علامة سؤال مهمة، وهي: هل أنّ مثل هذه الرؤية للتاريخ إسلامية؟ وهل يمكن العثور في المنابع الإسلامية على جذور ومعالم هذه الرؤية؟ أعتقد أنّه لا يمكن العثور على جذور ومعالم لهذا النوع من التصور للتاريخ وفلسفة التاريخ في المنابع الإسلامية، وعندما يتمّ إزالة هذا التصور من فلسفة التاريخ فإنّ حالات القلق تلك ستزول، يعني عندها نستطيع قبول هذه المسألة وهي أنّ الله لا يعيش حالة القلق بالنسبة لأي شيء في التاريخ، ولكن عندما لا نقبل هذا المعنى للتاريخ، فنحن نحمّل الله مسؤولية ما يقع في التاريخ.

وعلى ضوء ذلك فإنّ مسألة حاكمية الإنسان على مصيره هي مسألة انتربولوجية من جهة، وترتبط من جهة أخرى بالتاريخ وفلسفة التاريخ، ومن جهة ثالثة فهذه المسألة مسألة كلامية وترتبط بمعرفة الله، فهذه الأبعاد الثلاثة للمسألة لا يمكن تفكيكها، ولكن الأشخاص الذين يطرحون هذه المسألة في الأجواء الدينية لا يلتفتون إلى أبعاد هذه المسألة ويفهمون من قصّة حكومة الإنسان على مصيره أنّه يجب عليه العمل بقوانين ودساتير معينة وأنّ الله

أوجب على الإنسان العمل بها، وهذا يعني حاكمية الإنسان على مصيره في هذه الحياة، أمّا على أساس المعنى السابق لحاكمية الإنسان على مصيره في هذه الحياة، فهذا المعنى ليس فقط لا يتنافى مع عقل وإرادة الإنسان، بل يتقوّم بها ويستمد مقوماته منها.

وقد تبيّن من البحوث السابقة أنّ حاكمية الإنسان على مصيره في هذا العالم يرتبط بكيفية خلق الإنسان من قِبل الله، لا بمسألة تفويض حق حاكمية الله على الإنسان للإنسان نفسه، والأشخاص الذين يفسّرون «إن الحكم إلاّ لله» بأنّ حق الحاكمية في الأصل لله تعالى «بمعنى الحق الحقوقي»، ولكن الله فوّض هذا الحق من جانبه لبعض أفراد البشر أو لمجموعة منهم، فإنّهم لا يلتفتون إلى المسائل الثلاث المتقدمة، ومع الالتفات إلى تلك المسائل فإنّ تصور وجود حق لله بالمعنى الحقوقي يترتب عليها إشكالات كثيرة، فمعنى الحكم في هذه الآيات عبارة عن أنّ التحكيم النهائي بين الحق والباطل لله تعالى، وهو غير التحكيم بالمعنى الحقوقي، وهذا التوضيح يقودنا إلى أنّ معنى حاكمية الإنسان على مصيره

في هذا العالم لا يمكن أن يكون هذا الحق لله وأنّ الله أعطى هذا الحق للإنسان، وبالتالي يثار هذا السؤال: لمن أعطى الله هذا الحق، ومَن منعهم هذا الحق؟

○) إنّ المقنن والمشرع في دين الإسلام يملك حق الأمر والنهي على الناس، وهذا الحق مختص بالله تعالى، وتمّ تفويضه لأشخاص معينيين، فما هو رأيكم؟ إنّ الأنبياء والأولياء لهم هذا الحق من قِبل الله، وبالتالي يملكون حق الحكومة على الناس، وفي عصرنا فإنّ حق الأمر والنهي والحكومة بيد الولي الفقيه، ما هو نقدكم لهذه الرؤية؟

●) بهذه الصياغة التي طرحتم بها هذه المسألة، فستكون المسألة فقهية وكلامية بل إنّها كلامية أكثر منها فقهية.

وعلى هذا الأساس فلو أردت ابداء رأي في هذا المورد فيجب أن أُبيّن مسألة كلامية، واقدم جواباً كلامياً على سؤالكم هذا، فقسم من هذا السؤال يتعلق بمعنى حاكمية الله، وقد أجبت عنه في جوابي على السؤال السابق، وفيما يتصل بالقسم الآخر فهو نظرية في علم الكلام، وهو: إنّ الأنبياء والأولياء والفقهاء، بما هو نبي أو ولي

أو فقيه، لا يملكون حق الحكومة على الناس من قِبل الله، وهذه النظرية غير قابلة للدفاع من الجهة الكلامية وليس لدينا دليل على مثل هذا التفويض الإلهي، وطبعاً فمقصودي من حق الحكومة في الدائرة الاجتماعية يعني تلك الأمور التي يجب أن تحل من طريق الولاية السياسية، وإلاّ فإنّ الولاية الباطنية التي يصرح بها العرفاء مسألة أخرى، ولكن عندما ننظر إلى القضية بمنظار تاريخي فسوف نرى أنّ بعض الأنبياء قد استلموا زمام الحكم، وبما أنّ القرآن الكريم ينسب جميع ما لدى الإنسان من نعم ومواهب إلى الله تعالى، فاستلام مثل هذه الحكومة يعدّ نعمة كبيرة من قِبل الله على ذلك النبي أو لأهل بيته، مثلاً فيما يتصل ببني إسرائيل يقول القرآن في أكثر من آية أنّ الله تعالى أعطى (الملك) لداود وآل داود، كما يقول في موارد أخرى أنّ الله تعالى قد رزقكم أو أنعم عليكم بالنعم الفلانية و«الملك» أي الحكومة والسلطنة تعتبر نوعاً من النعمة التي حصل عليها بعض الأنبياء، ولم يرد في تلك الآيات أو آيات أخرى أنّ الله فوّض حق الحكومة من جانبه إلى أحد الأنبياء ويجب

على الآخرين اتباعهم، فلا يوجد مثل هذه الصياغة في القرآن أبداً.

وعندما تتحرك المتغيرات الاجتماعية بحيث يستلم أحد الأنبياء زمام القدرة والسلطة فإنّ القرآن الكريم يعبر عن هذه السلطنة بالنعمة من قِبل الله.

وفي المجتمعات الدينية كمجتمع بني إسرائيل ومجتمع صدر الإسلام تنطبق هذه المسألة، فالدين والحكومة الدينية لا يفترقان، يعني أنّ الحكومة تصطبغ بلون ديني واطاعة الناس للحاكم يصطبغ بلون ديني أيضاً ويعتبر مسألة دينية، والاعتراف بصحة مثل هذه الحكومة من موقع ديني لا يعني أمراً تأسيسياً من قِبل الله بل قبول هذا الواقع في ذلك المجتمع، وعندما نرى ورود بعض التعابير في القرآن بأن الله تعالى يريد منكم إطاعة النبي، فهذا لا يعني أنّ الله أوجد حقّاً تأسيسياً للنبي وجعله حاكماً على المسلمين ويطلب منهم اطاعة هذا الحاكم واتباعه، فلا ينبغي فهم مثل هذه التعبيرات بهذا الشكل، مثلاً إذا أردنا فهم الآية، (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ**

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)[١]، فيجب أن نفهمها بهذه الصورة: أنتم مجموعة من المسلمين وتعيشون حياتكم وأنّ الحاكم في مقام العمل هو النبي، وحكومتكم حكومة دينية ولها لون ديني ومخالفتكم لهذه الحكومة وعدم اطاعتكم لأوامر النبي هو من قبيل أي مخالفة للحكومة في مجتمع آخر فيما يثيره من ارباك وخلل في مفاصل الحكومة والمجتمع.

إنّ الله تعالى لا يريد إيجاد الخلل في حكومتكم، إذاً **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)**، هذه كلّها من الموارد التي وردت بوصفها وقائع سياسية وورد لزوم الاطاعة فيها، وكما أنّ الله أوصى بالتزام القيم المفيدة في الحياة الاجتماعية للبشر، كالتوصية بالعدالة، والصدق، وعدم التطفيف في الميزان، وأمور أخرى كثيرة، ممّا يؤدي اتباعها والعمل بها إلى استمرار الحياة ورشدها وإزدهارها، وقد ورد في بعض آيات القرآن أنّ قوم بني إسرائيل طلبوا من نبيّهم ملكاً عليهم، فقال لهم نبيّهم إنّ الله قد جعل طالوت ملكاً

١ــ سورة النساء، الآية ٥٩.

فأطيعوه، وفي هذا المورد أيضاً نرى بداية أنّ الناس طرحوا مطلبهم ثم ورد تعيين الملك من قِبل الله.

○) لقد طرحتم المسألة من البُعد الكلامي، ولكن ماذا تواجه هذه الرؤية من إشكالات من زاوية فقهية؟

●) إنّ حكومة الفقهاء في الأصل هي مسألة كلامية لا مسألة فقهية، وعلى هذا الأساس إذا استلم النبي أو الولي أو الفقيه مقاليد الحكومة على أساس التحولات والمتغيرات الاجتماعية، فحالهم حال الآخرين من عدم وجود مانع من حكومتهم، ولكن المسألة تطرح عادة بهذا الشكل، وهي أنّ الله اعطى لبعض الناس حق الحكومة، وهذا المعنى وفقاً لما ذكرته غير مقبول، ولو لم يكن المبني الكلامي تاماً في هذه المسألة فسوف لا تصل النوبة للبحوث الفقهية، ومن هذه الجهة أترك الدخول في تفاصيل هذا البحث.

أمّا لو كان السؤال المطروح هو: مَن يملك حق الحكومة؟ الجواب: أنّ حق الحكومة هو حق الناس، من باب تدبير أمور دنياهم وحالها حال سائر الأمور الأخرى، فكما أنّ تدبير الأمور في المجالات

الأخرى بيد الإنسان، ففي باب الحكومة أيضاً فالحق للناس أنفسهم، ونؤكد على أنّ هذا لا يعني أنّ الله تعالى ليس له أوامر ونواهي، طبعاً أنّ الله يريد من الناس مراعاة قيم ومباديء خاصة، ولكنه لم يعطِ حق تنفيذ أو إجراء هذه الأوامر والنواهي والقيم لأحد من الناس، بل طلب من جميع الناس أن يتحركوا في هذا الطريق ويمتثلوا أوامر الله ونواهيه، ويراعوا تجسيد هذه القيم في واقع الحياة، والله تعالى يقول: إذا تحركتم في هذا الطريق سوف أرضى عنكم، هذه كلها صحيحة، وكلها موجودة، ولكن كما ذكرت في جواب السؤال الأوّل بأن الإنسان نفسه يتحرك في حياته، إمّا في خط الطاعة لهذه التعاليم السماوية أو عدم اطاعتها، وسيرى ويتحمّل عاقبة عمله الحسن أو السيء، سار في خط الطاعة أم في خط المعصية، فالإنسان هو المسؤول في العالم الذي يعيش فيه، ولا أحد يتحمّل مسؤولية أي إنسان أو مجتمع آخر.

O) هل أنّ الإسلام وضع اطاراً كلياً للحكومة؟ وهل أنّ هذه الأُطر هي اطر ميتادينية وكلية بحيث تشمل المتدينين

وغير المتدينين، أو أنّها مجرّد أطر في دائرة الشريعة والأحكام الشرعية؟

●) لقد ذكرت رأيي في هذا الموضوع في أكثر من مقالة وكتاب، ومن ذلك مقالة «الإيمان والسياسة والحكومة في كتاب الإيمان والحرية»، فأنا أعتقد أنّ الإسلام بوصفه رسالة الإلهيّة (لا الإسلام التاريخي فإنّه موضوع آخر) الذي تمّ ابلاغه للناس بواسطة نبي الإسلام، لا يتضمن أي اطار كلي للحكومة والنظام السياسي، وإذا أردنا ربط هذه الرسالة بالحكومة، فإنّ مقتضى ذلك أنّ ذلك الشكل وذلك الاطار للحكومة، والذي يمكنه تحقيق العدالة في كلّ عصر، يجب على المسلمين والمؤمنين أن يتحركوا على صعيد إقامته وإيجاده والحياة في ظلّ هذه الحكومة، ولكن إذا نظرنا للإسلام برؤية تاريخية، يعني نظرنا إلى كيفية تجسد هذه الرسالة في ظروف تاريخية واجتماعية معينة، فحينئذ نقول نعم يوجد اطار معين للحكومة بين المسلمين، سواء في عصر النبي أو في عصر الخلفاء الراشدين، فقد تحقق في ظرف الواقع التاريخي شكل خاص من الحكومة، ومعلوم أنّ ذلك الشكل الخاص من الحكومة كان

يمثّل حكومة فردية، سواءً في عصر النبي أو في عصر الخلفاء الراشدين أو الخلفاء في العصور اللاحقة، والفرق بين هذه المراحل أنّ بعض المراحل كعصر النبي أو عصر الخلفاء الراشدين كانت الحكومة الفردية حكومة عادلة، وفي العصور اللاحقة كانت الحكومات الفردية ظالمة، ولكن لا شك أنّ جميع هذه الأنواع والأقسام من الحكومات فردية، وهذه الحكومات الفردية كانت متناسبة مع تلك المرحلة التاريخية التي عاشتها المجتمعات الإسلامية في تلك المرحلة التاريخية.

أمّا الحكومات الديمقراطية فتتعلق بالقرون المتأخرة، ولا يمكن توقع حكومة ديمقراطية بهذا المعنى في عصر رسول الله ﷺ أو في عصر الخلفاء الراشدين، فالحكومة الديمقراطية هي نمط من الحكومة تتناسب مع مجتمع خاص عاش تحولات ومتغيرات خاصة، وذلك النوع من الحقوق والتي يطلق عليه اليوم الحقوق الأساسية الواردة في الدستور ومنها: حقوق الحريات، وحقوق المواطنة، والحقوق الاجتماعية، لم تكن بهذا المعنى في تلك المجتمعات، وبما أنّ هذه التصورات وهذه المفاهيم وهذه

التحوّلات لم تكن ولم تحدث في عصر رسول الله وعصر الخلفاء الراشدين، فمن هذه الجهة لم تكن هناك حكومة ديمقراطية، وعندما لم تكن هذه الأمور، فالحكومة هي حكومة فردية، أي أنّ القدرة السياسية تتمركز بيد فرد معين، ولا وجود لتقسيم القدرة والسلطة والمشاركة السياسية بالمعنى المعاصر أيضاً، والمسألة كلها تكمن في هذا السؤال: هل أنّ ذلك الحاكم يحكم بالعدالة أو بالظلم، وقلت: إنّ بعض هذه الحكومات الفردية عادلة والبعض الآخر ظالمة، فالمسألة كانت بهذا الشكل وهو أنّ الحاكم هل يتعامل مع الناس ورعاياه بآليات الظلم أو بآليات العدل؟

إذاً فالإسلام التاريخي يملك مثل هذه الأطر، والجواب عن السؤال: هل كانت ثمة أُطر ميتادينية وكلية تشمل المتدينين وغير المتدينين، أو أنّ هذه الأُطر موجودة في دائرة الأحكام الشرعية؟ هذا هو الخطاب الكلي، الذي أشرت إليه سابقاً، فيما يدعو للعدالة، وفي كل عصر يطالب الخطاب الديني الناس بإقامة العدل بمقتضى تفسير خاص ومفهوم معين في ذلك المقطع الزمني، ولكن لا يمكن اطلاق اسم

الاطار عليه، بل يمكن القول إنّ رسالة العدالة بهذا المعنى متياديـنية (من خارج الدين) ومن شأنها الامتداد التاريخي في دائرة هذا الدين أو ذاك، ويمكن مراعاة هذا الخطاب، ولكن إذا كان قصدكم من كلمة ميتاديني هو أنّ هذه المسألة لا تصطبغ بلون ديني، فأقول إنّها تملك لوناً دينياً لأنّها تحمل في طياتها خطاباً دينياً نسمعه من النبي، ولكن هذا الخطاب غير مقيد بالشريعة والأحكام الخاصة، فالمسلمون يستطيعون في العصر الحاضر التحرك وفق هذا الخطاب بآليات جديدة ونظام اجتماعي وسياسي مختلف عمّا ورد في الفقه السياسي.

٥) إنّ الغاية من تفكيك السلطات هو تنوع النشاطات ومصادر القدرة وكذلك منع استغلال السلطة من قِبل فئة معينة، فهل أنّ هذه الإشكالات لا ترد في زمان غير المعصوم:

أ) إنّ صلاحيات جميع السلطات تكون في الحكومة الدينية بيد شخص واحد وتكون صلاحياته مطلقة.

ب) هل أنّ مجرّد أشبه بـ (المعصوم) يحول دون استغلال الحاكم الذي يملك

صلاحيات مطلقة، وأساساً ما هي أحكام الحكومة في القرآن، وكم هي الآيات التي تتحدّث عن هذا الموضوع؟

●) إنّ موضوع تفكيك السلطات لغرض تنوع النشاطات أو منع استغلال السلطة من قَبل فئة معينة إنّما يكون له معنى فيما إذا مرت المجتمعات بتحولات خاصة وطرحت في أجوائها الحقوق الأساسية الاجتماعية والسياسية للناس، هذه الحقوق ذات الأبعاد الثلاثة: الحريات، حقوق المواطنة، والحقوق الاجتماعية، فعندما تكون هذه الحقوق مطروحة في فضاء المجتمع، ويعتبر أفراد المجتمع مواطنين ويملك جميع الأفراد حقوقاً مساوية، ففي ذلك الوقت تطرح هذه المسألة، وهي إذا كانت السلطة السياسية بيد شخص واحد فربّما تنتج حالات استغلال هذه السلطة وتوظيفها لصالح جهة معينة، وفي مثل هذه المجتمعات قد يكون المعنى البيّن لاستغلال السلطة هو التجاوز على هذه الفئات الثلاثة من الحقوق، وأن يقوم صاحب السلطة بسحق هذه الحقوق وعدم الالتزام بها، إذاً فتقسيم السلطات في المجتمعات الحديثة مسبوق بالاعتراف بتلك الطائفة

من الحقوق لكافة أفراد المجتمع، ثمّ يأتي الكلام عن استغلال السلطة والعدوان على حقوق الأفراد، ولكن المجتمعات التي لم تمر بمثل هذه التحولات ولم تتجسد فيها مثل هذه الحقوق للناس، فإنّ استغلال السلطة لا يكون له معنى جلي، ومن هذه الجهة نسمع من اليمين واليسار يقولون: إذا استلم شخص عادل ومؤمن زمام الأمور ومقاليد السلطة وكانت جميع الصلاحيات متمركزة بيده، فإنّه لا يسيء استعمال هذه السلطة، لأنّ معنى اساءة العمل أو استغلال السلطة غير واضح.

الأشخاص الذين يتحدّثون بهذا الكلام لا يملكون تصوراً صحيحاً عن هذه المسألة، وهي أنّه عندما يجري الحديث في هذا العصر عن استغلال السلطة، فما هو المراد منه؟ هؤلاء يتصورون أنّ استغلال السلطة يعني ظلم شخص لشخص آخر، وهو المعنى التقليدي للظلم، وعندما يفهمون الاستغلال والظلم بهذا المعنى التقليدي المتناسب مع بنية المجتمعات التقليدية فإنّهم يتصورون أنّ الإنسان العادل لا يأكل مال الناس ولا يقتل أحداً، ولا يسجن أحداً بدون دليل، وهكذا، هؤلاء بما أنّهم لا يعملون

شيئاً عن الحقوق الأساسية للأفراد فلا يفهمون معنى استغلال السلطة ويتصورون أنّ هذا الخطأ هو خطأ شخص واحد في مقابل شخص آخر، هؤلاء لا يعلمون ما هو التقسيم الظالم للسلطة في المجتمع وما هي بنية النظام السياسي الظالم.

في النظم غير الديمقراطية لا معنى لعبارة استغلال السلطة، وتقسيم السلطات لغرض استغلال السلطة، وهذا البحث قد يكون له معنى فيما يتصل بالمجتمعات القديمة حيث يتولى شخص عادل أو أشبه بالمعصوم صلاحيات مطلقة فلا يستغل السلطة لصالحه، هذا هو حال تلك المجتمعات، فعندما يتولى شخص عادل السلطة فإنّه يمتنع حدّ الإمكان في الدائرة الفردية من ظلم الرعايا، فهذا الكلام له معنى في تلك الأجواء وهل نسلّم الحكومة للظالم أو للعادل، وهذا المعنى يفهم بوضوح، فلو أننا سلّمنا الحكومة للظالم فسوف يظلم، وإذا سلّمنها للعادل فسوف لا يظلم، والظلم والعدل هنا يعني ما يتناسب مع تلك العصور، ولكن المسألة اليوم شيء آخر، ومحل البحث شيء آخر، المسألة اليوم أنّ أفراد المجتمع يملكون ثلاث

حقوق أساسية، والقبول بهذه الحقيقة لا يسمح أن تتركز السلطة بيد شخص واحد، وعدم تقسيم السلطة في المجتمع يعني انكار الحقوق الأساسية للأفراد واستغلال السلطة.

O) ثمة بحث في حرية الإنسان يعود إلى مسألة كرامة وإنسانية الإنسان، فهل أنّ إنسانية الإنسان أمر داخل ديني أو لابد من النظر لها من خارج الدين، وعلى هذا الأساس، هل أنّ الحكومة التي تقام في إطار الفقه، والذي يهتم بحركة التكامل في دائرة الفرد، يمكنها أن تضمن حدود الحرية للإنسان وكرامته الإنسانية؟

●) إذا كان كرامة الإنسان عبارة عن سلسلة من الحقوق الإنسانية المدوّنة، ويتمتع بها كل فرد من أفراد المجتمع بغض النظر عن عقيدته وقوميته ووطنه وعرقه وما إلى ذلك، بهذا المعنى فإنّ كرامة الإنسان تعتبر مفهوماً جديداً من خارج الدين، والذي ظهر في القرون الأخيرة وتجلى في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي رؤية خارج دينية، وأمّا لو كان المراد من كرامة الإنسان هو أنّ

الإنسان كائن متميز عن سائر الحيوانات وكائن يمتاز بخصوصيات معينة بالنسبة للكائنات الأخرى ويملك شرفاً خاصاً ويجب على جميع أفراد البشر الالتفات إلى هذه الخصوصية للإنسان من بين سائر الموجودات، وأنّ هذه الخصوصية ناشئة من أنّ الإنسان وقع مخاطباً لله تعالى وتكلّم معه، أو أنّ الله خلقه على صورته، كما ورد في النصوص الدينية، فينبغي القول إنّ مفهوم كرامة الإنسان وارد في أديان عدّة كالمسيحية واليهودية والإسلام، والموضوع الأساس هو: هل أنّ هذا المفهوم الديني، أي كرامة الإنسان، هو المنشأ الأصلي لنظرية حرمة الإنسان وكرامته في الليبرالية وحقوق الإنسان المعاصرة؟ هل أنّ هذا المفهوم تحوّل إلى غير ديني وأضحى بهذه الصورة؟ الشيء الذي يحوز أهمية خاصة هو: هل أننا نستطيع من موقف ديني أن نتخذ موقفاً إيجابياً في مقابل حقوق الإنسان المعاصرة؟ وبعبارة أخرى: هل نستطيع قبول حقوق الإنسان الواردة في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ أعتقد أننا نستطيع ويجب أن نقبل بهذه الحقوق

للإنسان، وطبعاً هذا لا يعني إنّ حقوق الإنسان هذه وردت في القرآن والسنّة.

أمّا السؤال: هل أنّ الحكومة التي تتحرك في إطار الفقه تستطيع أن تضمن حدود الحرية على أساس الكرامة الإنسانية، أم لا؟ ينبغي القول إنّ مثل هذه الحكومة لا تستطيع ضمان كرامه الإنسان بالتفسير الموجود في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لأنّ مثل هذه الحكومة تعيش أساساً في فضاء آخر ومع مفاهيم أخرى، وتلك الحرية التي وردت في سؤالكم، هي الحريات الواردة في لائحة حقوق الإنسان، وهذه الحريات لا تفهمها إلاّ الحكومات الديمقراطية التي تقوم على مبنى حقوق الإنسان.

○) ذكروا في منشأ اعتبار القانون أنّه يبحث من ثلاث زوايا:

١. العدالة، ٢. تأمين حاجة المجتمع، ٣. مطالبة الناس، وهذه الأمور الثلاثة يراها البعض منقوضة بسبب تناقضها مع الدين، فما هو رأيكم؟

●) ما هو مقصودكم من الدين في سؤالكم؟ فالبعض يقولون في بعض الموارد أنّ القانون الفلاني يتناقض مع الدين

ومرادهم من ذلك الفتاوى الفقهية غالباً، وأعتقد بوجود هفوة أو غفلة يترتب عليها أضرار جسيمة ولابدّ من الانتباه هذه الغفلة، يجب في الوهلة الأولى التفكيك بين مسألتين، أحدهما: ما هي الآيات والمفاهيم الموجودة في القرآن التي تتحدّث عن هذه المسألة؟ المسألة الأخرى: هل أنّ المسلمين اليوم مكلّفون بالعمل بتلك المضامين، مثلاً آية القصاص وردت في القرآن ولكن هل يمكن العمل بحكم القصاص في العصر الحاضر أم لا؟ فهو موضوع آخر، والرأي الذي يقول يجب علينا العمل في هذا العصر طبقاً لأمر القصاص، هو على أية حال مجرّد فتوى، وفي الماضي كان الفقهاء يصدرون هذه الفتاوى، وجميع الفقهاء في كل عصر يفتون بهذه الفتاوى، إذاً التعبير الصحيح هو: إننا الآن نصدر فتوى سبق أن أفتى بها جميع الفقهاء في الماضي، وهذا الرأي مجرّد فتوى، واليوم إذا تحدّث شخص عن هذه المسألة فهو يتحدّث عن فتوى، والآن إذا ادعى شخص أنّ مراعاة القصاص يتوافق مع مقتضى العدالة في عصر رسول ﷲ، وأننا اليوم غير ملزمين بمراعاة هذه الحكم، فإنّ هذا الكلام مجرّد

فتوى أيضاً في مقابل الفتاوى أخرى، فكليهما فتوى من جهة تنظيرية، والأشخاص الذين يقبلون بالرأي الثاني قاموا بتجديد فتوى القدماء، هؤلاء لا يقولون نحن نقوم بإعادة النظر في الدين وتجديده، ينبغي طرح هذا الموضوع في المحافل العلمية والمؤسسات الدينية، وهو: هل أنّ الفتاوى المجمع عليها قابلة لإعادة النظر؟ هل يحق لشخص إصدار فتاوى تتنافى مع فتاوى الفقهاء المجمع عليها؟

إذا توصلنا إلى حلّ لهذه المسألة والتفتنا أننا نقف دوماً في مقابل فتاوى مستنبطة من تفاسير للنصوص الدينية وأنّ كل تفسير يملك مبان خاصة وأنّ كل مفسّر يملك مسبوقات وقبليّات ينطلق منها في عملية التفسير، فهذا من شأنه فتح الكثير من المغالق والمآزق، وحينئذ إذا كانت فتوى إجماعية في العصور الماضية واليوم نراها تتنافى مع العدالة وحاجات المجتمع، فيمكن بسرعة اعادة النظر فيها، لأنّ تلك الفتاوى هي التي تخضع للنقد وتلك الفتاوى قابلة للمناقشة والأخذ والرد، وبذلك ينفتح الطريق

لفتاوى جديدة تؤمن العدالة والحاجات الأخرى.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن القول بأننا يجب علينا التسليم الأعمى في مقابل الفتاوى ولا نسأل هل أنّ هذه الفتاوى تلبي حاجات المجتمع أم لا؟ هل أنّها تتوافق مع العدالة أم لا؟ إنّ التسليم الأعمى لا يحلّ مشكلة، يجب أن تهدف الفتاوى للوصول إلى غاية معينة وأن لا تتنافى مع شؤون حياة الإنسان، وخاصة في الحياة العصرية التي أضحت فيها الحياة تخضع لبرامج وتنمية لغرض الوصول لأهداف معينة، وعندما يصدر الفقيه فتاوى لا يمكن القول: إنني أُبين حكم الله ولا علاقة لي في أنّ العدالة تتحقق أم لا؟ وهل يتم تأمين حاجات الناس أم لا؟ فلو تكلّم أحد بمثل هذا الكلام فعلى الأقل لا ينبغي أن يقول إنّ الإسلام يجتمع مع السياسة، لو قال شخص إنّ الإسلام يجتمع مع السياسة فهذا يعني أنّ الإسلام يهتم بما يفهمه العقلاء من السياسة والحكومة، فماذا يفهم العقلاء من السياسة والحكومة؟ يفهمون تدبير أمور الحياة على أساس القيم الموجودة في حياة الإنسان، إذاً

فالفتاوى يجب أن تتعاطى مع هؤلاء السياسيين، ومع العدالة، ومع مفهوم حاجات المجتمع، والأشخاص الذين يدّعون من جهة أنّ الإسلام يجتمع مع السياسة، وأنّ الإسلام دين سياسي، وأنّه لا فصل بين الدين والسياسة، ولكنّهم من جهة أخرى وعندما يقال لهم إنّ الفتاوى الفلانية تتنافى مع العدالة، تتنافى مع حاجات المجتمع، ويترتب عليها مفاسد معينة، يقولون: نحن نبيّن حكم الله ولا علاقة لنا في وجود منافاة أو عدم وجودها، هؤلاء يقعون في تناقض صريح، وقد سمعنا ورأينا مثل هذا في الكثير من كلمات وخطب أصحاب القراءة الرسمية للدين، ففي مورد يقولون إنّ الإسلام يهتم بالسياسة، وفي مورد آخر يقولون نحن نبيّن حكم الله، وكل من ادعى خلاف ذلك يجب صفعه على فمه!

ونعود إلى كلام الشيخ مطهري في كتابه «مباني الاقتصاد في الإسلام» حيث يتساءل: كيف نفكر؟ نقول بداية يجب تشخيص معنى العدالة ثم نتحرك على مستوى الفتاوى التي تنطبق مع هذا المعنى للعدالة، أو نقول إنّ كل ما ورد في الفتاوى يتضمن العدالة، ونفهم معنى العدالة من خلال

الفتاوى، والشيخ مطهري في هذا الكلام يميل إلى الرأي الأوّل، وهو تعيين معنى العدالة أولاً ثم نرى هل أنّ هذه الفتاوى تتطابق مع العدالة أم لا؟

O) ثمة موضوع مطروح في باب التقنين، وهو أنّ وضع القانون لا يمكن أن يكون تابعاً لأهواء أغلبية الناس، ففي المجتمع الذي يشكل فيه المتدينون الأغلبية فمثل هذا الاستدلال إلى أي حدّ يعتبر عقلائياً ومنطقياً؟ وهل يمكن مع رفض رأي الأغلبية، تأسيس حكومة صنفية أو متشكلة من طبقة معينة باسم الدين؟

●) الأشخاص الذين يتحدّثون بهذا الكلام عندما يقولون بأنّ غالبية الناس يتحركون بوحي أهوائهم فكأنّما يوجد شيء يدعى بأهواء غالبية الناس، الأهواء بمعنى الانفلات والتحرر من القيم والدين، وأول مسألة في هذا البحث هي: ماذا تعني أهواء غالبية الناس؟ يمكن أن يكون لدى البعض أهواء وميول سيئة، وربّما يتوفر في المجتمع بعض الأشخاص الذين يتحركون بوحي الأهواء السيئة ويريدون تحقيقها، ولكنني لا أملك تصوراً واضحاً عن مقولة أنّ غالبية الناس في المجتمع يتحركون بوحي

الأهواء والشهوات، فماذا يعني هذا الكلام؟ يمكن تصور وجود حالات استثنائية في المجتمع في عصر معين، مثلاً أن يعيش غالبية الناس مرضاً نفسانياً، أو أنّ غالبية الناس يعيشون ميولاً ودوافع في حياتهم ليس من المصلحة اظهارها، وعلى فرض أنّ هذا التصور ممكن حدوثه في المجتمع، فهل أنّ البحوث في موضوع فلسفة السياسة يمكن أن تبتني مع هذه الفرضيات؟ هل يمكن أن يقوم بحث التقنين، الذي هو بحث علمي وفلسفي، على مثل هذه الفرضيات الموهومة؟

الحقيقة أنّ غالبية الناس بشكل عام لا يمكن أن تتحرك بدوافع الأهواء المضرة بمنافعها، والبحوث في الفلسفة السياسية التي تتعلق بمسألة التقنين ترتبط بمثل هذه المجتمعات العادية والمتوسطة، والخطأ الذي وقع به القائلون بهذا الكلام، هو أنّهم تصوروا أنّه مثلاً إذا تقرر في المجتمعات الغربية اباحة المثلية قانونياً، فهذا يعني اتباع أهواء الغالبية، هؤلاء غفلوا أنّ غالبية الناس في تلك المجتمعات يمقتون مثل هذه السلوكيّات المنحرفة، ومثل هذه القوانين

تعبّر عن رأي مجموعة خاصة أقلية لا أهواء الغالبية من الناس، وطبعاً هؤلاء لا يعلمون أنّه لماذا يوافق غالبية الناس في تلك البلدان على منح الحرية لممارسة الأهواء لدى الأقلية، إنّ الغالبية هناك تتحرك بما يتناسب مع منطقهم في منع فساد أكثر بالسماح للأقلية لإشباع شهواتهم غير المحبذة بكل حرية في فضاء المجتمع.

وفي منطق تلك المجتمعات فإنّ الفساد الأكثر هو أنّه لو لم يتمّ الاعتراف بأهواء تلك الفئة القليلة تحت عنوان التصدي لمخالفة الأخلاق والقيم، فإنّ مطاليب الغالبية المعقولة وحقوقهم الأساسية ستثار حولها علامات الاستفهام،وينفتح الطريق لايجاد الدكتاتورية، الحكومة بهذه الطريقة تدعي أنني من يتولى تشخيص وتعيين الأمور المباحة والأمور غير المباحة، فالناس في تلك المجتمعات، وخوفاً من تسلط الحكومات الدكتاتورية ولغرض حفظ الحقوق الأساسية، والتي تتعلق بالحريات وحقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية، يسمحون بوجود بعض المفاسد في زوايا مجتمعهم لئلا يبتلوا بمفاسد

سياسية أكثر، والتي تتمثّل في الاستبداد والدكتاتورية، وفي نظر أولئك فإنّ منطق مثل هذه الحريات غير أخلاقي لا أنّ هذه الأمور هي أهواء الغالبية.

هؤلاء يعيشون في دياجير الوهم، فيتصورون شيئاً يدعى بأهواء الغالبية ثم ينظرون إلى الغرب ويتصورون أنّ الأمور التي تحدث هناك، والتي لا تحظى بقبولنا، هي أهواء الغالبية، وحينئذ فالناس في المجتمعات المتوسطة والعادية لا يبرزون أهواءهم المخالفة لمصالحهم على مستوى الغالبية، ولكن يوجد في هذه المجتمعات شيء يسمى بالإرادة، أي إرادة غالبية الناس، فهؤلاء السادة يلصقون كلمة أهواء إلى إرادة الغربيين وينزّهون أنفسهم منها ويقولون إنّ إرادة أولئك هي أهواء، ومن هذه الجهة يشوشون على معنى الإرادات، نعم في المجتمعات المتوسطة والعادية هناك شيء يسمّى إرادة الناس، ولكن السؤال هو: لماذا لم يوضع قانون يتبع إرادة الناس هؤلاء؟ إذاً يجب علينا الكلام عن هذه الإرادة ونبحث ما هي إرادة الناس، وبماذا تتعلق؟

بداية يجب الالتفات إلى أننا عندما نقول غالبية الناس، فما هو مرادنا من هذه الغالبية؟ ربّما يكون غالبية الناس في النظام الفاشي والمستبد بحيث أنّهم يتحركون على مستوى تأييد القائد الفاشي والدكتاتور، وربّما تكون هذه الأكثرية تطالب بأمور سيئة من قبيل الأمور التي كان هتلر يطالب بها ويدعي أنّه يريد توسعة الفضاء الحيوي للألمانيين، وبهذا المنطق أحرق الدنيا، إذاً ينبغي أن نرى غالبية الناس في أي نوع من المجتمع يعيشون، وفي أي بنية سياسية واجتماعية، أقول: إنّ الطرح الصحيح لهذا السؤال هو أن نقول: إنّ إرادة غالبية الناس في مجتمع معين يملك بنية سياسية واجتماعية ديمقراطية، بماذا تتعلق؟

نحن نفترض وجود مجتمع يعترف بثلاثة أنواع من الحقوق الأساسية، وهذه الحقوق الأساسية هي: حقوق الحريات، أى الحريات السياسية والحريات الدينية وغيرها، الثاني حقوق المواطنة، والثالث الحقوق الاجتماعية، وفي المجتمع الذي يتضمن مثل هذه البنية الإرادية كيف ستكون إرادة غالبية الناس على المستوى العملي؟ في

مثل هذا المجتمع تتولد إرادة غالبية الناس في الغالب من خلال المماحكات والسجالات في مواضيع الحياة ورؤية الأُمور بآلية النقد والمناقشة، فتلك المجتمعات ليست مجتمعات مغلقة بحيث يقوم البعض ويتحدّث بكلام معين ويطرح إرادته ورؤيته على الناس ويجبر الآخرين على قبولها، ففي مثل هذه المجتمعات فإنّ كل كلام يقترن بنقد، وكل نظرية تطرح تقترن بنظرية أخرى مخالفة لها، وهكذا تتحرك عقول الناس وتشتد، وهكذا يطرحون مسألة مصالح الناس على بساط البحث والمناقشة دوماً، ويبحثون هذا الموضوع في إطار النقد والمناقشة ويسمعون كلام الناس وآراءهم المختلفة، ففي مثل هذه المجتمعات يحق لكل فرد أن يعلم بكل شيء بشكل نسبي، ولا يوجد احتكار للمعلومات في مثل هذا المجتمع بحيث إنّ جماعة يعلمون بأمور كثيرة فيما يتصل بمصالحهم ومنافعهم الشخصية، المادية والمعنوية، وفي مقابل ذلك يعيش البعض الآخر جاهلين وغافلين عمّا يجري حولهم.

وفي الواقع أنّ المفهوم الصحيح للمجتمع المغلق والمجتمع مفتوح في عالمنا

المعاصر هو أنّ المجتمع المغلق هو ذلك المجتمع الذي لا تصل فيه المعلومات للناس، والمجتمع المفتوح هو المجتمع الذي تصل فيه المعلومات للناس، فكل شخص يعلم بكل شيء بما يتناسب وظرفيته، إنّ فقر المعلومات هو الذي يجعل من المجتمع مغلقاً، وعندما ينفتح المجتمع بشكل نسبي فإنّ مثل هذا المجتمع تتطابق فيه إرادة الغالبية للناس مع منافعهم ومصالحهم في البرامج الاقتصادية، والسياسية، السياسة الداخلية والسياسة الخارجية، وفي مثل هذه النظم والمجتمعات فإنّ غالبية الناس يعلمون بمسائلهم الشخصية أكثر من أي شخص آخر، ونحن متفائلون بالناس الذين يعيشون مثل هذه الظروف الحيوية، ولا نعتقد بأنّ الإنسان كائن يجب عليه أن يسير دوماً بأعين مغمضة ويتوجه نحو هاوية الهلكة، نحن لا نرى في الإنسان مثل هذا الكائن.

نحن نعتقد أنّه لو توفرت الظروف المناسبة للإنسان فإنّه يستطيع أن يشخص مصلحته، إذاً ينبغي أن نتعرف على الإرادات في مثل هذا المجتمع ما هي؟ في مثل هذا المجتمع فإنّ إرادة الغالبية

تتطابق غالباً مع المصالح المعقولة لهم، وعندما تقول إنّ المصالح الواقعية شيء آخر غير ما تشخصه الغالبية وبالتالي لا يعلم تطابق رغبات الغالبية مع المصالح الواقعية، أو لا يمكن أن يكون للمصلحة معنى واضح، فأين تكون المصلحة؟ وما هي المصلحة التي تتحركون وراءها وتقولون إنّ إرادة الناس لا تتطابق معها؟

حالياً وبما أنّ حديثنا حسب الفرض يرتبط بالمجتمعات الدينية، أُضيف نقطة أخرى إلى النقطة السابقة، وهي لنفترض وجود مجتمع متدين، مثلاً مجتمع مسلم أو أن الغالبية فيه مسلمون والقيم الدينية والأحكام الشرعية محترمة جدّاً في هذا المجتمع، وأُضيف أيضاً أنّ الاجتهاد المفتوح في مسألة التدين في هذا المجتمع، يعني أنّ الآراء والنظريات الدينية قابلة للنقد والمناقشة، والفتاوى يمكن نقدها ومناقشتها أيضاً، وعلماء المجتمع يستطيعون بما يتناسب مع الظروف والتحولات الاجتماعية تغيير آرائهم ونظرياتهم الدينية وتغيير فتاواهم، والناس في هذا المجتمع لا يتبعون المراجع اتباع الأعمى، فلو طرح

عليهم حكماً بوصفه حكم الله فإنّهم بعد الاطمئنان من هذا الحكم يقبلونه بوصفه حكم الله، وعندما يطمئنون إلى أنّ علماءهم يبحثون ويدرسون الفتاوى والآراء من موقع النقد والبحث الجاد قبل أن تقع مقبولة وبالتالي ينسبونها إلى الله، ففي مثل هذا المجتمع تكون البنية السياسية ديمقراطية من جهة، كما أسلفنا آنفاً، ومن جهة أخرى فالاجتهاد المفتوح هو الحاكم على مسار الفكر والثقافة في هذا المجتمع، وحينئذ كيف يمكن أن نقلق من عدم تطابق القانون مع رغبات الغالبية؟ ففي مثل هذا المجتمع يكون أصح القانون هو القانون الذي يتبع إرادة الغالبية من هؤلاء الناس، وفي مثل هذا المجتمع ليس فقط القانون بل الفتاوى الدينية، كما أسلفنا، يجب أن تتطابق مع إرادة الغالبية، وهذه الإرادة أو الرغبة مباركة وشريفة ومثمرة جدّاً، لا كما يدعي السادة أنّها مقترنة بالأهواء ولا قيمة لها في اعتبار الدين والإنسانية، إنّ هذه الغالبية هي التي تقرر أية فتاوى مقبولة وأية فتاوى غير مقبولة، وأي قانون مقبول وأي قانون غير مقبول.

وفي المجتمع المتدين مورد نظرنا فإنّ الحالة الاجتماعية تتمظهر بهذا الشكل المذكور أعلاه، وأساساً لا تصل النوبة لحكومة طبقة أو فئة معينة تقول للناس نحن نشخص مصلحتكم ونحن أعرف بمصالحكم ويجب عليكم العمل بتوصياتنا، ويريدون ابعاد الناس عن التفكير بمصالحهم والحديث عن أمورهم السياسية ومصالحهم الكلية.

والنقطة الأخرى في نمط تفكير هؤلاء السادة الذين يتحدّثون بمثل هذا الكلام، هل أنّهم جلسوا يوماً وفكّروا أنّ الرأي الذي تطرحه جماعة قليلة فيما يشخصون فيه مصالح الناس كم هو بعيد عن الواقع؟ هل فكروا في هذا الموضوع واقعاً؟ هؤلاء السادة يجب أن يفتحوا المجال للبحث والتحقيق ليتبيّن أن تشخيص الخواص ماذا يترتب عليه من عواقب وتداعيات؟

O) ما هو تحليلكم لحكومة الدين؟ وأساساً هل يمكن تحقيق الغايات الدينية والمعنوية بواسطة الحكومة والسلطة؟ وما هي التداعيات لمسألة التلفيق بين السلطة والإيمان والمعنوية؟ وهل أنّ السلطة في الثقافة

الإسلامية والفكر الديني يجب أن تتولّى لتنفيذ القوانين المتعلقة بالأمور المعنوية والأُخروية والمادية للناس؟ أو أنّ وظيفة السلطة في المجتمع المتدين تقتصر على تؤفير الأمن والحاجات المادية ومنع الفوضى؟

●) إنّ حكومة الدين لا يمكن أن تتحقق في الواقع الخارجي بدون الاعتراف الرسمي بتفسير معين للنصوص الدينية ومنع التفاسير والقراءات الأخرى، وهذا التحديد للرؤى والقراءات الأخرى يعني ايصاد التفكير الديني وسد باب الاجتهاد، وفي الواقع محق الدين، فحكومة الدين لا يمكن أن تكون لها معنى صحيح اطلاقاً، فإذا تولى شخص السلطة السياسية والمعنوية فإنّ ذلك من شأنه افساد كلا الأمرين، ووظيفة الحكومة في الأصل في مجتمع المتدينين تتلخص في تأمين الأمن والحاجات المادية للناس، فلو بقي المجتمع وفياً وملتزماً بالقيم والمبادي الدينية فإنّ الحكومة المنتخبة من قِبل الناس ستكون وفية لتلك القيم، سواء في مجال التقنين أو التنفيذ أو القضاء.

أمّا ما يقال من أنّ الحكومة مكلّفة في الأصل برعاية وصناعة الثقافة الدينية وإيجاد القيم وحفظها، فهذا القول لا ينتج سوى تقوية دعائم الاستبداد والدكتاتورية الدينية، وما يشاع من أنّ الحكومة الإسلامية مسؤولة عن تأمين السعادة الأخروية للناس كلام باطل وليس له مبنى فلسفي أو كلامي ولا مبنى فقهي معقول، والتصورات الواهية تنطلق من الأشخاص الذين لا يستطيعون فهم هذه المسألة، وهي التفكيك بين الدولة والمجتمع في العصر الحاضر، وجميع الأمور الثقافية الدينية وغير الدينية، هي من شؤون المجتمع لا من شؤون الحكومة والسلطة، فالمجتمع هو الذي يجب عليه أن يبقى وفياً لثقافته الدينية، والعوامل الاجتماعية هي المنشأ لهذا الواقع، وينبغي أن نرى ما هي العوامل الاجتماعية التي تسوق أفراد المجتمع نحو التدين أو عدم التدين؟ والسلطة في الأمور الثقافية تابعة للمجتمع بما يتناسب مع التحولات الاجتماعية والثقافة، ولكن هذا العمل لا يرتبط أطلاقاً بالتصور الخاطيء لصناعة

السلطة للثقافة وتوفير السعادة الأُخروية للناس وأمثال ذلك.

الأشخاص الذين يتصورون أنّه يمكن من خلال الاستبداد الديني جعل الناس المتدينين، فإنّهم لا يعلمون بأنّ هذا الكلام ينتهي بسقوط الدين في دوامة الأزمات وكذلك تبتلي السياسية والحكومة بمثل هذا المصير.

○) ما رأيكم في وحدة الحق والتكليف في الحكومة الدينية الذي يؤدي إلى أولوية التكليف، وتقسيم المواطنين إلى درجة أُولى وثانية والقول بحقوق متفاوتة فيما بينهم؟

●) أعتقد أنّ الحكومة الدينية تعني أنّ الناس في المجتمع الديني ينتخبون حكومة تكون مقيدة وملتزمة بالقيم السماوية وأحكام الدين، فأنا لا أتصور معنى آخر للحكومة الدينية، مثلاً أن تعمل تاحكومة بتكاليف معينة مستنبطة من الكتاب والسنّة، أو أن يعطى حق الحكومة لشخص معين، إنّ أنصار هذه المقولات لم يقدّموا دليلاً معقولاً لإثبات مدعاهم، وإذا ذكروا دلائل فقهية لإثبات نظريتهم فهناك فقهاء آخرون يردّون على مقولتهم بأدلة أخرى،

ومن هذه المنطلق فالدستور لكل بلد والذي يعين أركان وشكل الحكومة، يجب أن يستند إلى آراء الناس أنفسهم ويكسب مشروعيته السياسية، وهذا القانون والقوانين المتفرعة عليه يجب أن تستند على «حقوق الإنسان» لا على تكليف الناس، و«حقوق الناس» يجب أن تطرح في باب الحكومة والسياسة لا مفهوم تكاليف الناس، وثمة موارد متعددة من حقوق الناس وردت في الدستور الإيراني ولم يرد كلام فيها عن تكليف الناس، وتكليف الناس يرتبط بعلاقة الإنسان مع الله، وأنّ كل إنسان مكلّف في مقابل الله بإطاعة أوامره ونواهيه، وحتى أنّه مقيد بتلك الأوامر والنواهي في باب السياسة.

والنتيجة النهائية من هذا البحث أنّ المواطنين في مجتمع معين، وفي مقام تأسيس نظامهم السياسي وفي مجال التقنين والقضاء وإجراء السياسات والبرامج، والمطالبة بالعدالة وحرية النقد، والمشاركه الجماعية و...، يستطيعون أن يتحدّثوا فيما بينهم ومع السلطة بلسان «الحقوق» فقط، ولكن كل شخص منهم يجب

عليه في مجال العمل السياسي العمل بالتكاليف الإلهيّة.

ويستطيع علماء الدين أن يتحدّثوا للناس عن التكاليف الإلهيّة ويبيّنوا لهم أحكامهم، ولكن هذا اللسان هو لسان الدين الذي يستخدم في المؤسسات الدينية وبواسطة علماء الدين، ولا يمكن أن يكون هذا اللسان لسان الحكومة والسلطة، ولا ينبغي أن تستخدم السلطة هذا اللسان أو الخطاب الديني، المسؤولون في الشأن السياسي لا يستطيعون أن يقولوا للناس أنّ تكاليفكم كذا وكذا، وفي هذه الصورة سيتعرض الدين والسياسة إلى الفساد، إذاً فالدين يستطيع أن يكون ملهماً للناس في العمل السياسي ولكن لا ينبغي أن يكون أداة بيد السياسيين والحكّام، فإذا كان الأمر كذلك فإنّ جميع المواطنين سيملكون حقوقاً متساوية ولا يبقى معنى لمقولة مواطن من الدرجة الأولى ومن الدرجة الثانية.
